

Philosophie

Das Problem der Analogie zwischen den Seinsstrukturen der großen Gemeinschaften

(dargestellt im engeren Anschluß an die Schriften von Carl Schmitt
und Erick Peterson)

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

genehmigt

von der philosophischen Fakultät

der

Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität

zu Bonn

von

Andreas Marxen

aus Schwarzenborn

1 9 3 7

Berichterstatter: Prof. Dr. Dempf und Prof. Dr. Rothacker.



*Meinen Eltern und Geschwistern
in Dankbarkeit gewidmet.*



Digitized by the Internet Archive
in 2026

Anordnung der Arbeit.

	Seite
Zweck und Ziel der Arbeit: Begriff des Politischen	VI
 I. Teil:	
Die Verhältnissprechungen zwischen dem Theologischen und Politischen nach Carl Schmitt	1
 1. Kapitel:	
Die Problemlage bei Carl Schmitt, seine theologisch begrün- dete kulturphilosophische Strukturanalyse und theologische Politik	1
 2. Kapitel:	
Die analogia attributionis zwischen der philosophisch theolo- gischen Lehre und der politischen Entwicklung nach Donoso Cortes	7
 II. Teil:	
Die metapolitische Theologie im Anschluß an die Schrif- ten von Erick Peterson	13
 Vorbemerkung:	
Grundsätzliches über die analogia entis und analogia fidei . .	13
 1. Kapitel:	
Die Analogie zwischen der irdischen und himmlischen Polis (Staat, Kirche und endgeschichtliches Gottesreich)	16
Von dieser Analogie umfaßt und in sie eingeordnet:	
 2. Kapitel:	
Irdischer König — Gott als König	23
 3. Kapitel:	
Naturhaftes Volk — Gottesvolk. (Staatsvolk — Kirchenvolk) .	24
 4. Kapitel:	
Irdische Ständeordnung — Himmlisch-hierarchische Engel- ordnung	28
 5. Kapitel:	
Profan antike Ecclesia — christliche Ecclesia	32
 6. Kapitel:	
Profan politische Akklamation — christlich-liturgische Akkla- mation — Hymnus	35
7. Zusammenfassung	41

Vorbemerkung.

In unserer gesamten Darstellung wird der Begriff des Politischen nirgendwo in einem irgendwie aktiven Sinne als der Kunst des Möglichen verwendet. Die Arbeit will nur das Problem der soziologischen Strukturanalogie zwischen der profan politischen und religiös christlichen Gemeinschaft aufzeigen und, soweit es möglich ist, einer Lösung näher führen. Insbesondere konnte auf eine tiefergehende Auseinandersetzung mit dem Begriff des Politischen verzichtet werden, weil er von uns nur im metaphysischen Sinne, der später entwickelt wird, als allgemeine Wesenszweckseinheit freier Individuen im Obrigkeits-Untertanverhältnis, gebraucht wurde. Zur eindeutigen Bezeichnung des Politisch-Metaphysischen, des Politisch-Statischen wurde der Ausdruck metapolitisch eingeführt.

I. TEIL.

Die Verhältnissensprechungen zwischen dem Theologischen und Politischen nach Carl Schmitt.

1. Kapitel.

Die Problemlage bei Carl Schmitt, seine theologisch begründete historisch kulturphilosophische Strukturanalyse und theologische Politik.

Was ist politische Theologie? Ist politische Theologie eine Theologie, die in ihrer Methode und ihrem Formalprinzip politisch ist, oder ist politische Theologie die theologische Rechtfertigung einer politischen Situation oder eines politischen Systems? So meint Carl Schmitt ¹⁾.

Rein methodologisch in sich widerspricht das nicht den Prinzipien wissenschaftlichen Forschens. Die Dinge sind nun einmal vielgestaltig, können und müssen daher unter den ihrer Vielgestaltigkeit verhältnissensprechend zukommenden Gesichtspunkten gesehen und erforscht werden. Allein, um zu sehen, ob diese Ausgangsstellung des aufgeworfenen Problems für eine politische Theologie formallogisch und sachlich richtig gesehen und fruchtbar ist, wollen wir die notwendigsten Elemente und Bausteine zusammentragen, die das Verständnis des inneren Gefüges dieser politischen Theologie bedingen. Carl Schmitt's Sicht der Dinge wird sich dann notwendig in der Darstellung wiederfinden. Schon der Untertitel: 4. Kapitel zur Lehre von der Volkssouveränität deutet auf Wesen und Ziel dieser „politischen Theologie“ als einer theologisch begründenden Politik. Carl Schmitt geht es um eine ideologisch geistige Rechtfertigung eines politischen Systems durch den wissenschaftlichen „Nachweis einer letzten radikalen systematischen Struktur“ in politischer und theologischer Begriffssphäre ²⁾,

¹⁾ Carl Schmitt: Politische Theologie, 4. Kapitel zur Lehre von der Volkssouveränität. 2. Ausgabe, München und Leipzig 1934.

²⁾ Schmitt a.a.O., S. 59 u. 50.

d. h. ihres analog ontisch realen ganzheitlichen Zusammenhanges. Um die Vergleichung dieser bis „zum Metaphysischen und Theologischen weitergetriebenen Konsequenz“ mit der begrifflichen Verarbeitung der sozialen Struktur einer bestimmten Epoche ³⁾).

Carl Schmitt findet „eine interessante Verarbeitung derartiger begrifflich klarer systematischer Analogien“ bei den katholischen Staatsphilosophen der Gegenrevolution, bei: Bonald, de Maistre und Donoso Cortes ⁴⁾).

„Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre — so heißt es — sind säkularisierte theologische Begriffe. Nicht nur ihrer historischen Entwicklung nach, weil sie aus der Theologie auf die Staatslehre übertragen wurden, indem z. B. der allmächtige Gott zum omnipotenten Gesetzgeber wurde, sondern auch in ihrer systematischen Struktur, deren Erkenntnis notwendig ist für eine soziologische Betrachtung dieser Begriffe. Der Ausnahmezustand hat für die Jurisprudenz eine analoge Bedeutung wie das Wunder für die Theologie. Erst in dem Bewußtsein solcher analogen Stellung läßt sich die Entwicklung erkennen, welche die staatsphilosophischen Ideen in den letzten Jahrhunderten genommen haben. Denn die Idee des modernen Rechtsstaates setzt sich mit dem Deismus durch, mit einer Theologie und Metaphysik, die das Wunder aus der Welt verweist und die im Begriff des Wunders enthaltene, durch einen unmittelbaren Eingriff eine Ausnahme statuierende Durchbrechung der Naturgesetze ebenso ablehnt wie den unmittelbaren Eingriff des Souveräns in die geltende Rechtsordnung. Der Rationalismus der Aufklärung verwarf den Ausnahmefall in jeder Form. Die theistische Überzeugung der konservativen Schriftsteller der Gegenrevolution konnte daher versuchen, mit Analogien aus einer theistischen Theologie die persönliche Souveränität des Monarchen ideologisch zu stützen“ ⁵⁾).

Die „Omnipotenz des modernen Gesetzgebers ist nicht nur sprachlich aus der Theologie hergeholt“ ⁶⁾).

„C'est Dieu, qui établit ses lois en nature, ainsi qu'un roi établit les lois en son royaume“ ⁷⁾).

„Daß der Monarch in der Staatslehre des 17. Jahrhunderts mit Gott identifiziert wird und im Staat die genaue analoge Position

³⁾ derselbe a.a.O., S. 59.

⁴⁾ Schmitt a.a.O., S. 50.

⁵⁾ Schmitt a.a.O., S. 49.

⁶⁾ derselbe a.a.O., S. 51.

⁷⁾ derselbe a.a.O., S. 61.

hat, die dem Gott des Kartesianischen Systems in der Welt zukommt“, hat Atger bemerkt: (Essai sur l'histoire des doctrines du contract sociale) 1906 S. 134⁸⁾).

„Zu dem Gottesbegriff des 17. und 18. Jahrhunderts gehört die Transzendenz Gottes gegenüber der Welt, wie eine Transzendenz des Souveräns gegenüber dem Staat zu einer Staatsphilosophie“⁹⁾).

Schematisch dargestellt:

1. Wunder — Ausnahmezustand.
2. Allmächtigkeit Gottes — Allmächtigkeit des Gesetzgebers.
3. Gott als Gesetzgeber — König als Gesetzgeber.
4. Transzendenz Gottes — Transzendenz des Souveräns.

Wenn ich Carl Schmitt recht verstehe, so zielt er darauf ab, in solchen Analogien den Souveränitätsgedanken im Sinne einer unteilbaren persönlichen Einheit theologisch zu begründen. Behalten wir weiter im Auge, daß dies wissenschaftliche Verfahren politische Theologie genannt wird, dann ergibt sich für uns eine zweifache Frage.

1. Welche Seinswirklichkeit besagen die von Carl Schmitt angeführten Analogien und was beweisen sie demnach?

2. In wieweit handelt es sich um theologische Analogien im formellen Sinne, d. h. in wieweit darf hier von Theologie gesprochen werden?

Unter diesem Gesichtspunkte sollen im folgenden die einzelnen Analogien zergliedert werden. Es muß als grundlegende Voraussetzung gelten, daß erst dann eine zwingende metaphysische Analogie gegeben ist, „wenn das Verhältnis mehrerer in der Seinsteilnahme mit einem anderen Verhältnis mehrerer in der Seinsteilnahme übereinkommt, so daß die Identität zweier Verhältnisse besteht“¹⁰⁾.

1. Wunder — Ausnahmezustand.

Das Wunder ist eine die Kräfte der gesamten Natur übersteigende und daher durch Gott direkt hervorgerufene sinnlich wahrnehmbare außerordentliche Wirkung. Carl Schmitt versteht unter Ausnahmezustand die Suspendierung der gesamten bestehenden Ordnung durch den Souverän. „Souverän ist, wer über den Aus-

⁸⁾ derselbe a.a.O., S. 60.

⁹⁾ derselbe a. a. O., S. 65.

¹⁰⁾ Thomas, de veritate: 2, 11, 3 ad. 4, zitiert bei Manser, Wesen des Thomismus, Freiburg (Schweiz) 1930 u. 1935.

nahmezustand entscheidet“¹¹⁾). Zum Ausnahmезustand gehört eine „prinzipiell unbegrenzte Befugnis, d. h. die Suspendierung der gesamten bestehenden Ordnung“¹²⁾). Der Begriff des Wunders und der des Ausnahmезustandes kommen in dem analog zu verstehenden, eine Ausnahme schaffenden Eingriff überein. Einer vollständigen Analogie halber bringen wir einmal die beiden Begriffe in ihre analoge Entsprechung.

Gott verhält sich zum Wunder, wie der Souverän (ganz allgemein) zum Ausnahmезustand. Das Wunder fordert als Wirkung, die ihrem ganzen Wesen nach die Kräfte der gesamten Natur übersteigt, formell und daher innerlich notwendig eine übernatürliche Ursache, ihr Dasein zur Voraussetzung. Da aber Gott der einzige wirkliche Urgrund der Übernatur ist, verlangt das Wunder seinem Sein nach Gott als Wirk- und Hauptursache.

Wenn das Wesen der Souveränität in der Entscheidung über den Ausnahmезustand besteht, dann muß auch der Souverän (ganz allgemein) innerlich notwendig als Wirk- und Hauptursache des Ausnahmезustandes gefolgert werden. Wäre er doch sonst nicht Souverän. Ist aber die Frage nach der Souveränität die Frage nach dem Träger der Souveränität, dann scheint auch hier wegen der uneinheitlichen Auffassung der Wirkursächlichkeit eine zwingende metaphysische Analogie nicht vorzuliegen, insofern dieser so verstandene Ausnahmезustand seinsmäßig und daher notwendig eine souveräne Autorität, d. h. höchste unabhängige für sich bestehende Autorität fordert, nicht aber den Souverän als persönliche Einheit. Der metaphysische Charakter der in Frage stehenden Analogie bleibt nur gewahrt, wenn wir sagen: Gott verhält sich zum Wunder wie die souveräne Autorität zum Ausnahmезustand. Dann bleibt aber die entscheidende von Carl Schmitt mit dieser Analogie beabsichtigte Frage nach dem „subjektiven individuellen Träger“ einer solchen Autorität ohne Antwort¹³⁾. Der Begriff des Wunders entsteht aus einer rein logischen, innerlich lückenlos zusammenhängenden Reihe von natürlich erkennbaren Prämissen (historische, philosophische, theologische und relative Wahrheit). Das Wunder ist daher im strengen Sinne ein philosophischer Begriff und nur im erweiterten Sinne ein theologischer, insofern er eine besondere Art der Tätigkeit Gottes besagt, ohne selbst formell eine Offenbarungswahrheit darzustellen. Eine Ver-

¹¹⁾ Schmitt a.a.O., S. 11.

¹²⁾ derselbe a.a.O., S. 18.

¹³⁾ Schmitt a.a.O., S. 16.

hältniseinheit des Wunders zu etwas Anderem muß daher notwendig eine philosophische Beziehungsidentität bleiben.

2. Allmächtigkeit Gottes — Allmächtigkeit des Gesetzgebers.

In die Form der Analogie gebracht: Gott verhält sich zur unumschränkten Allmächtigkeit, wie sich der jeweilig rechtmäßige Gesetzgeber zu seiner unumschränkten Allmächtigkeit verhält. Das ist überhaupt keine Analogie, sondern willkürliche Konstruktion. Die Allmacht Gottes ist in ihrer unendlichen Vollkommenheit notwendig absolut im physischen (*potentia absoluta*) oder moralischen (*potestas absoluta*) Sinne betrachtet. Diese absolute Allmacht Gottes darf aber nicht als Willkür aufgefaßt werden, sondern nur in Einheit mit den göttlichen Wesenseigenschaften: Güte, Weisheit, Gerechtigkeit, Heiligkeit usw. Die Allmacht Gottes ist wegen ihrer unendlichen Vollkommenheit immer eine *potentia* oder *potestas absoluta ordinata*, d. h. ein durch seine Wesenseigenschaften geordneter Wille, geordnete Macht.

Auch die Gewalt eines Gesetzgebers oder Herrschers kann niemals eine prinzipiell unumschränkte sein, das wäre Willkür, die der Natur Gottes wie der Würde des Menschen widerspricht. Eine solche Auffassung von der „Allmächtigkeit“ des Herrschers entsteht immer auf dem Hintergrunde eines voluntaristischen Weltbildes, dort wo der *νοῦς* nicht mehr die Welt durchwaltet. Die Allmacht Gottes kann dazu vom Philosophischen her erkannt werden.

3. Gott als Gesetzgeber — der König als Gesetzgeber.

Gott verhält sich als Gesetzgeber, wie sich der König als Gesetzgeber verhält. Die so konkret gefaßte Entsprechung hat keinerlei zwingende Beweiskraft. Gott als die Fülle des Seins und der Urheber aller Dinge muß seinsnotwendig der Gesetzgeber seiner Schöpfung sein. Dagegen kann der König niemals seiner Natur nach als König die Wirk- und Hauptursache für die Gesetze sein, sondern nur virtuell der Macht nach, insofern ihm im Flusse der geschichtlichen Entwicklung *per accidens* dieses Recht zugefallen ist, ohne innere Notwendigkeit. Vielmehr steht dieses Recht der Gesetzgebung (Wirk- und Hauptursache) innerlich notwendig nur dem jeweiligen rechtmäßigen Gesetzgeber (ganz allgemein) einer staatlichen Gemeinschaft zu. Das ergibt sich aus dem Wesen der menschlichen Gemeinschaftsbildung, wenn auch die Schöpfungs-

ordnung und damit letztlich Gott allein die rechtsbildende und rechtsschaffende, d. h. die Formularsache menschlicher Gesetze bleibt. Auch dieses primär philosophische Entsprechungsverhältnis enthält keine entscheidende Antwort über den subjektiven Träger eines solchen Rechtes.

4. Gott ist der Welt transzendent wie der Souverän der staatlichen Gemeinschaft. Transzendent kann hier nur im metaphysisch absoluten Sinne verstanden werden. In diesem Sinne kommt Gott die Transzendenz gegenüber der Welt als inhärente Form zu. Dem Souverän, der auch hier nicht als persönliche unteilbare Einheit gefaßt werden kann, sondern ganz allgemein abstrakt, kommt diese Transzendenz nicht seinsmäßig notwendig, im metaphysischen Sinne zu, weil die im Wesen der natürlichen menschlichen Gemeinschaftsbildung ruhende höchste Autorität der Gemeinschaft selbst nur gradmäßig transzendent ist. Denn die oberste Autorität der politischen Gemeinschaft ist kein neues, von der menschlichen Wesenheit selbst wesensverschiedenes Prinzip. Die Transzendenz des Souveräns (d. h. die oberste Autorität) ist daher nur eine Ähnlichkeitsbeziehung im metaphorischen Sinne zu der Transzendenz Gottes gegenüber der Welt. Dabei kann der Begriff der Transzendenz von philosophischen Erwägungen her erkannt werden.

Ähnliche Analogien, oder sagen wir besser intentionale Vergleiche (intentional im modernen Sinne) d. h. verhältnisentsprechende Seinsweisen und Vergleiche, die verhältnisentsprechende Seinsweisen treffen wollen, aber nicht treffen, finden wir u. a. in der Gegenüberstellung von Theologie und Jurisprudenz¹⁴⁾, von Unfehlbarkeit der göttlichen Ordnung und Souveränität der staatlichen Ordnung¹⁵⁾.

Es darf um so eher davon abgesehen werden, sie im einzelnen zu klären, als neue Gesichtspunkte und Wesentliches für die Auseinandersetzung nicht mehr auftauchen. Es ist deutlich: die politische Theologie von Carl Schmitt versteht sich als eine ideologisch kausale Verknüpfung historisch kulturphilosophisch ähnlicher politischer und theologischer Begriffe, die Fassung des Theologischen im erweiterten gegenständlichen Sinne eingeräumt. Der Unterschied zwischen wahrer Ähnlichkeit und echter Analogie wird später noch schärfer festgelegt.

¹⁴⁾ Schmitt a.a.O., S. 50.

¹⁵⁾ derselbe a.a.O., S. 71.

Beweiskraft soll diese „politische Theologie“ von den philosophisch theologischen Ideen eines Bonald, de Maistre und eines Donoso Cortes erhalten. Hier ist nicht Aufgabe und Ziel, die großartigen staatsphilosophischen und geschichtstheologischen Gedankengänge des edlen Spaniers zu würdigen. Wenn es dennoch versucht wird, in aller Kürze seine Gedankenwelt zu berühren, so geschieht es, um eine tiefere Erkenntnis und die erforderliche Klarheit in der Untersuchung zu erzielen.

2. Kapitel.

Die analogia attributionis zwischen der philosophisch-theologischen Lehre und politischen Entwicklung nach Donoso Cortes.

Ein tieferes Verständnis für Donoso Cortes bahnt sich an, wenn Carl Schmitt urteilt: „Donoso sieht in seiner radikalen Geistigkeit immer nur die Theologie des Gegners“¹⁶⁾. Sieht, „daß mit dem Theologischen das Moralische, mit dem Moralischen die politische Idee verschwindet und jede moralische und politische Entscheidung paralysiert wird in einem paradiesischen Diesseits und problemloser Leibhaftigkeit“¹⁷⁾. Das ist ganz aus dem scharfsinnigen, in intuitiven Geiste eines Donoso Cortes geschrieben, der aus dem Glauben um die Gebrochenheit der menschlichen Natur weiß, aus diesem Wissen ihren naturhaften Drang zur selbstherrlichen gottlosen Auffassung des Daseins kennt¹⁸⁾. „Seinem Scharfsinn entgeht nicht das unerbitterliche logische Zusammenspiel aller Häresien aus dem Grunde der revolutionären Voraussetzung, daß außer der menschlichen Gegebenheit, sie heiße Natur, Vernunft oder sonstwie, nichts Höheres anzunehmen sei“¹⁹⁾. Alle Irrtümer (politische sind gemeint) haben ihren Grund in der falschen Auffassung von der Natur des Menschen und Gott²⁰⁾. Sie haben ihre letzte Quelle in der Verkehrung oder Verkennung der „hierarchischen an sich unveränderlichen Ordnung, die Gott in die ganze Schöpfung gelegt hat“²¹⁾. Die Leugnung der Sünde zieht die menschliche

¹⁶⁾ Carl Schmitt a.a.O., S. 74.

¹⁷⁾ Schmitt a.a.O., S. 82.

¹⁸⁾ Donoso Cortes: Spanischer Staatsmann u. Philosoph von 1809-1853.

¹⁹⁾ J. Bernhart: Ein Untergangsprophet vor 80 Jahren, Münchener Neueste Nachrichten Nr. 154, 1932.

²⁰⁾ Abel: Kirche und Zivilisation in den Briefen von Donoso Cortes, München 1920, S. 31.

²¹⁾ Abel a.a.O., S. 47.

Verirrung von der Unversehrtheit des menschlichen Willens nach sich²²⁾. Das bedeutet in der religiösen Ordnung Leugnung des Glaubens, Leugnung der Inkarnation und Verneinung der Gnade²³⁾. Das heißt in der politischen Ordnung: Fortschritt der Vernunft durch gesteigerte Übung, heißt darum ewige Diskussion als Staatsgrundgesetz der menschlichen Gesellschaften“²⁴⁾. Die ewige Diskussion führt zur Herrschaft der „Intelligenz“. „Auf diese Weise entstanden die konstitutionellen Monarchien mit ihrer parlamentarischen Grundlage, mit ihrem Wahlzensus, ihrer Trennung der Gewalten, ihrer Pressefreiheit und ihrer Immunität der Abgeordneten“. Der in sich gute von der Gnade „erlöste“ Wille wirkt sich in der politischen Ordnung dahin aus, daß es keinen geben darf, der geleitet wird, und keinen, der leitet“²⁵⁾. „dieses Prinzip ist die Grundlage des allgemeinen Wahlrechtes, und dies ist der Ursprung des republikanischen Systems“²⁶⁾. „Dem Deismus, der Gott auf dem Thorne läßt, aber aus der Welt verbannt, entspricht in der politischen Ordnung die Inkonsequenz der parlamentarischen Monarchie“, dem Pantheismus die Republik, dem Atheismus die soziale Anarchie. Wenn nämlich Gott weder eine Person noch eine Menge ist, dann darf Proudhon erklären²⁷⁾: „Es gibt überhaupt keine Regierung. So ruft eine Negation die andere hervor, wie ein Abgrund den anderen hervorruft“²⁸⁾.

Mit bewundernswerter Plastik entrollt Donoso das Bild des kommenden, des politischen antichristlichen Kommunismus, der seinen Ursprung der Revolution der Lehren über Gott und Mensch verdankt. „Wenn alles Gott und Gott alles ist, dann ist Gott vor allem Demokratie und Masse. Die Individuen als göttliche Atome und weiter nichts gehen aus dem All hervor, das sie ständig gebiert, um in das All zurückzukehren, das sie ständig verschlingt. Nach diesem Prinzip ist das, was nicht das All ist, nicht Gott, wiewohl es an der Gottheit teilhat, und das, was nicht Gott ist, ist nichts, weil es außer Gott, der alles ist, nichts gibt. Daher die stolze Verachtung des Menschen von Seiten der Kommunisten und deren rücksichtslose Verwerfung der menschlichen Freiheit, daher jene ungeheuren Anstrengungen, die Herrschaft über die Allgemeinheit

²²⁾ derselbe a.a.O., S. 31.

²³⁾ derselbe a.a.O., S. 32.

²⁴⁾ Abel a.a.O., S. 35.

²⁵⁾ Abel a.a.O., S. 42.

²⁶⁾ Abel, a.a.O., S. 42.

²⁷⁾ Proudhon, Französischer Sozialist von 1806—1865.

²⁸⁾ Abel, Katholische Politik in den Reden Donoso Cortes, S. 46/47.

durch die künftige Demagogie zu erlangen, welche sich über alles Festland bis zu den äußersten Grenzen der Erde ausdehnen wird. Daher jene Pläne von einer geradezu wahnsinnigen Wut, alle Familien, alle Klassen, alle Völker und alle Menschenrassen zu vermischen und zu vermengen, um sie miteinander in dem großen Revolutionsmörser zu zerstoßen, damit aus diesem düstern und bluttriefenden Chaos eines Tages emporsteige der Gott der Gleichheit als Sieger über alle Ungleichheit, der Gott der Allgemeinheit als Sieger über alles Private, der Gott der Unendlichkeit, ohne Anfang und ohne Ende als Sieger über alles Entstehen und Vergehen. Der Gott der Demagogie, verkündet von den neuesten Propheten, der als einziger Stern am künftigen Firmament erglänzen wird, vom Sturm getragen, von Blitzen gekrönt und von Orkanen bedient. Die Demagogie ist das große All, der eigentliche Gott. Gott mit einem einzigen Attribut, der Allmacht, bekleidet und freigemacht von der Güte, von der Barmherzigkeit und von der Liebe, von jenen drei großen Schwachheiten des katholischen Gottes. Wer würde ihn nicht an diesen seinen Zügen erkennen, ihn, den Gott des Stolzes, Luzifer?“²⁹⁾.

Mag auch Donoso hier zu scharf urteilen, zu geschlossen konstruieren, oder mag dort sein Gedankengang auf falscher Voraussetzung fußen (der christliche Monotheismus entspricht der Monarchie usw.), so theologisiert er wenigstens nicht, wenn er sein Hauptwerk: „Essay über den Katholizismus, Liberalismus und Sozialismus“ beginnt: „Jede große politische Frage schließt stets auch eine große theologische Frage in sich“³⁰⁾. Bei aller Kürze und Prägnanz urteilt Jesef Bernhart, wie mir scheint³¹⁾, sehr tiefsinnig und umfassend über Donoso, wenn er schreibt: „Als die gestaltende Kraft der Geschichte hat er bei aller Scharfsicht für den Einfluß politischen Machtstrebens und wirtschaftlicher Verhältnisse auf den Gang der Dinge das menschliche Glauben und Meinen bezüglich der letzten Dinge erkannt“³²⁾. Der innere Wert und die Bedeutung der großen Gedanken Donoso Cortes liegen in der mit scharfen Strichen gezeichneten Analogie zwischen politischer Entwicklung und philosophisch-theologischer Lehre.

Er untersucht die Entsprechungsverhältnisse von theologischen

²⁹⁾ Abel, Kirche u. Zivilisation in den Reden Donoso Cortes, S. 40—41.

³⁰⁾ Madrid u. Paris 1851, zitiert nach Fischer, Donoso Cortes: der Staat Gottes, Karlsruhe 1933, S. 3.

³¹⁾ Bernhart, a. a. O.

³²⁾ Bernhart, a. a. O.

Häresien und politischen Irrtümern, weist mit viel Scharfsinn das nach, was man eine Häresiologie nennt. Aus der Abweisung der vom ihm erkannten Irrtümer mit Hilfe geschichtstheologischer soteriologischer Prinzipien begründet er seine Staatsphilosophie, die im gewissen Sinne eine Philosophie bzw., soweit es sich um Normen handelt, die sich nicht mehr aus dem bloß Naturgesetzlichen ableiten lassen, eine Theologie des Metapolitischen darstellt.

Ohne jeden Zweifel muß hier zwischen philosophisch-theologischer Lehre und politischer Entwicklung eine Analogie bestehen, jene Analogie, die als bestimmtes Verhältnis zwischen Ursache und Wirkung zu betrachten ist. Hier liegt sicher der Ausgangspunkt für Carl Schmitt. Man wird ihm zustimmen, wenn er wie andere in der „Metaphysik (besser und in der Theologie) einer Zeit den intensivsten Ausdruck einer Epoche“ sieht³³⁾. Es bleibt überhaupt das unumstrittene Verdienst von C. Schmitt, in neuester Zeit mit Nachdruck hierauf hingewiesen zu haben. Entscheidend für eine echte politische Theologie, die eine metapolitische ist, wird das Verständnis dieser Analogie zwischen philosophisch-theologischer Lehre und politischer Entwicklung selbst. Ist Theologie hier politisch? Sie ist politisch, wie die Medizin gesund ist, Wirk- und Gestaltungsursache des politischen Gefüges. In der Schulsprache würde man sagen: die Analogie zwischen politischer und philosophisch-theologischer Entwicklung ist eine *analogia attributionis mere extrinsecae*, ein Entsprechungsverhältnis der rein äußeren Zuordnung. Der Theologie wird das Politische rein äußerlich zugesprochen. Damit soll keineswegs die Wirklichkeit dieser Beziehung angegriffen oder bestritten werden, vielmehr nur zum Ausdruck gebracht sein, daß hier die Beziehung von Subjekt und Prädikat keine seinsmäßige und daher innerlich notwendige ist.

Da, wie Donoso Cortes gezeigt hat, gewisse theologische Grundwahrheiten als Ziel- und Wirkursache eines politischen Ordnungsgefüges mitwirken, und wir es somit mit einer pol. Theologie im uneigentlichen Sinne zu tun haben, so ist es bei der dynamischen Analogie zwischen politischer Gestalt und philosophisch-theologischer Lehre formal logisch und sachlich richtiger, von einer Philosophie bzw. von einer Theologie des Metapolitischen zu reden, zum Unterschiede von einer politischen Theologie im formellen Sinne, oder sagen wir schon richtiger von einer metapoliti-

³³⁾ Schmitt, a.a.O., S. 60.

sehen Theologie, deren Nachweis uns bald beschäftigen soll. Der Versuch einer Philosophie bzw. einer Theologie des Metapolitischen macht in jüngster Zeit auch Alfred de Quervain. Er schreibt: „Theologie und politisches Denken schließen nicht einander aus, sondern sind aufeinander bezogen, weil die profan politische und heilsgeschichtliche Menschheit eine Einheit bilden“³⁴).

Carl Schmitt scheint die Entsprechungsverhältnisse von politischer Gestalt und philosophisch-theologischen Anschauungen als statische, d. h. innerlich notwendige, aufzufassen, wenn er von der „fundamentalen“ Bedeutung der „systematischen Struktur“ solcher Analogien spricht. Der Fehler liegt in der Verwechslung der statischen mit der dynamischen Seite des Seins, der Wesens- und Existenzordnung, eines statischen statt häresiologischen beziehungsweise soteriologischen Verständnisses eines Donoso Cortes. Das statische statt häresiologische und soteriologische dynamische Verständnis seiner historisch kulturphilosophischen Struktur analogien führt ihn notwendig zu einer theologischen bzw. theologisierenden Politik. So kann er auf Grund seiner unrichtigen Voraussetzungen z. B. die Möglichkeit einer direkten Übertragung eines nominalistischen Gottesbegriffes (*potestas absoluta*) auf den Souveränitätsgedanken behaupten. Diese theologische oder theologisierende Politik ist immer eine Pseudo-Politik, denn es gibt keine theologisch beglaubigte Politik, sondern — je nach dem Standpunkte der Vergleichsziehung — nur eine Philosophie bzw. Theologie des Metapolitischen.

Thomas von Aquin bezeichnet die *attributio* als eine *analogia „secundum intentionem tantum et non secundum esse“*³⁵). Sie bewegt sich innerhalb der individuellen, numerischen Existenzordnung und drückt daher nur kontingente zwar reale, aber keine Seinsbeziehungen aus, die erst einen zwingenden metaphysischen Analogiebeweis begründen.

Als Ergebnis der bisherigen Darlegung steht demnach fest:

1. weil Carl Schmitt die von Donoso Cortes aufgewiesenen Analogien zwischen philosophisch-theologischen Anschauungen und politischer Entwicklung statisch statt dynamisch häresiologisch

³⁴) Alfred de Quervain: Theologie und politische Gestaltung, Berlin 1931, S. 6. Ebenso derselbe: Die theologischen Voraussetzungen der Politik, mit dem wenig passenden Untertitel: Grundlinien einer politischen Theologie, Berlin 1931.

³⁵) Thomas, 1. Sent. D 19. q. 5 a. 2 ad 1.

bzw. soteriologisch auffaßt, kommt er innerlich notwendig zu einer philosophisch theologisierenden Politik. Diese ist „Rechtfertigung eines schon vorhandenen politischen Daseins oder Strebens mit theologischen Gründen, also Ideologie in reinsten Form“, sagt Heinrich Getzeny³⁶⁾. Freilich geht diese Kritik auf den Begriff der „politischen Theologie“, sowie er in jüngster Zeit verstanden wurde. Wir haben diese „politische Theologie“ als theologisierende Politik erkannt. Peterson hat mit durchschlagenden Gründen nachgewiesen, wie die ganze „politische Theologie“, oder sagen wir besser — und das meint Peterson auch — die ganze theologisierende Politik des Imperium Romanum in dem Augenblick zusammenbricht, als der Begriff der göttlichen Monarchie in einen Gegensatz zum christlichen Trinitätsdogma geriet. Damit ist, so sagt Peterson, nicht allein der Monotheismus als politisches Problem erledigt, vielmehr auch der Bruch mit jeder politischen Theologie (will sagen theologisierenden Politik) vollzogen³⁷⁾.

2. Donoso Cortes versteht das Entsprechungsverhältnis zwischen philosophisch-theologischen und politischen Irrtümern häresiologisch. Aus der Abweisung dieser Irrtümer mit Hilfe geschichtstheologischer und soteriologischer Prinzipien leitet er seine Staatsphilosophie ab, die in gewissem, früher dargelegten Sinn eine Theologie des Metapolitischen ist, und deren Verhältnis zur Geschichtstheologie sich jetzt von selbst versteht.

³⁶⁾ H. Getzeny: Wie weit ist die politische Theologie des Reiches heute noch sinnvoll? (Hochland, Heft September 1933, 30. Jahrg.)

³⁷⁾ Vgl. E. Peterson: Der Monotheismus als politisches Problem: ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum S. 95—99, ferner derselbe: Kaiser Augustus im Urteil des antiken Christentums (Hochland, Juliheft 1933, 30. Jahrg.) ebenso: göttliche Monarchie, Tübinger theologische Quartalschrift, S. 537 ff.

II. TEIL.

Die metapolitische Theologie im Anschluß an die Schriften von Erick Peterson.

Vorbemerkung: Grundsätzliches über *analogia entis* und *anlogia fidei*.

Gibt es politische Theologie im formellen Sinne (das Politisch-Sein kommt ihr innerlich seinsmäßig verhältnisentsprechend zu), dann kann sie, weil Theologie und nicht Politik, nur vom Theologischen her sichtbar werden, aus jenen politisch-theologischen Verhältnissen, in denen die in dem einen Analogon ausgedrückte Wirklichkeit Offenbarungswahrheit ist. Die philosophische Aufgabe besteht in der Folge in der Erkenntnis des *Seinsgehaltes* der in Frage stehenden Analogie.

Wie uns scheint, zielt E. Peterson auf die Kategorien einer politischen, d. h. richtiger metapolitischen Theologie. Es soll darum einmal der Versuch gemacht werden, aus seinen Schriften die verhältnisentsprechenden Seinsweisen zwischen der irdisch profanen und der religiös christlichen Gemeinschaft aufzuweisen. Dabei muß hier das Verständnis der *anlogia entis* und *anlogia fidei* im Prinzip vorausgesetzt werden, weil diese Analogien in unserer Darstellung immer wieder angewandt wiederkehren. Darum sei kurz auf die notwendigste Literatur aus jüngster Zeit verwiesen, die sich mit der Problematik der *anlogia entis* bzw. der *anlogia fidei* beschäftigt.

1. Habel, J., Die Analogie zwischen Gott und der Welt nach Thomas von Aquin (Dissertation).
2. Manser, Das Wesen des Thomismus, Freiburg (Schweiz) 1932 S. 242 bis 326.
3. Sertillanges, Der hl. Thomas von Aquin, S. 55—69.

4. Söhngen, *Analgia fidei*, Catholica, Juli 1934 u. August 1934.
3. u. 4. Heft u. a.

Für Analogie wird vielfach die von Manser gebrauchte deutsche Übertragung: „Beziehungseinheit“, „Verhältniseinheit“, „Relationsidentität“ verwandt. Manser macht besonders auf die fatalsten Konsequenzen aufmerksam, „wenn man die heutigen phänomenalistischen Analogien und Analogiebeweise, die alle, vermöge ihrer Natur, weil sie nur in einer äußeren Dingähnlichkeit begründet sind, schon bei dem Stagiriten nur zum Wahrscheinlichkeitsbeweis — Syllogismus dialecticus — gehören, mit der metaphysischen, weil entitativ Analogie verwechselt“¹⁾. „Das zufällig Verschiedene weist nur gewisse äußere Ähnlichkeiten — similitudines — gewisse individuelle Gemeinsamkeiten auf, die dann die Grundlage für den gewöhnlichen Ähnlichkeitsbeweis abgeben, z. B. das Kongruenzargument und der Indizienschluß, alles Argumente, die ex natura sua nur eine gewisse Wahrscheinlichkeit in Anspruch nehmen können und daher zum Syllogismus dialecticus gehören“²⁾. Eine metaphysische Analogie ist erst dann gegeben, „wenn die Analogieglieder trotz ihrer spezifischen oder generischen Verschiedenheit untereinander dennoch in einem dritten irgendwie identisch sind, was wiederum voraussetzt, daß dieses dritte — das Analogon — jedem Analogiegliede, wenn auch nicht in gleichem Ausmaße, dennoch formell entitativ und daher innerlich notwendig zukommt. Denn sonst fehlt die innere notwendige Seinsverkettung und damit der richtige terminus medius“³⁾. Nur jenes Verhältnis zweier zueinander ist eine metaphysische Analogie, das ein entitativ notwendiges Verhältnis, eine notwendige Seinsbeziehung mehrerer verschiedener bedeutet⁴⁾. Die echte Seinsproportionalität ist mithin eine Beziehung zwischen den Kategorien und den Transzendentalia (Sein, Wahr, Gut, Eins, Akt-Potenz, Essenz und Existenz, Ursache und Wirkung)⁵⁾.

Um in den folgenden Darlegungen besser verstanden zu werden, geben wir die von Manser angeführten Definitionen der verschiedensten Analogien wieder.

¹⁾ Manser, a.a.O., 258.

²⁾ derselbe a.a.O., S. 275.

³⁾ Manser, a.a.O., S. 270.

⁴⁾ Manser, a.a.O., S. 272.

⁵⁾ Manser a. a. O., S. 273, 291—297.

I. *Analogia attributionis*: „Quorum nomen commune est et ratio secundum illud nomen est eadem secundum terminum, diversa secundum habitudines ad illum“ oder: „In qua ratio analoga est in uno intrinsece eadem, in aliis extrinsece, tantum eadem“.

II. *Analogia proportionalitatis propriae*: „Quorum nomen commune est et ratio secundum illud nomen est proportionaliter eadem“ oder: „ratio proportionaliter eadem est formaliter in omnibus analogatis“.

III. *Analogia proportionalitatis impropriae seu metaphoricæ*: „Quorum nomen commune est et ratio secundum illud nomen in uno proprie eadem, in alio improprie, seu virtualiter similis“.

Die theologische Analogie liegt in einer Ordnung, die über dem Metaphysischen sich bewegt. Denn Theologie ist nicht Metaphysik. Das Theologische ist nicht in das Metaphysische eingebettet. Jedoch wird das Metaphysische irgendwie von dem Theologischen umfaßt und determiniert. So sind wir in der Lage, den Seinsgehalt des Theologischen in Begriffen zu fassen. Von dem Zueinander dieser beiden Analogiearten hängen die Lösungen der Probleme von Natur und Gnade, von Staat und Kirche eng zusammen. In diesem Zusammenhang muß von einer eingehenden Auseinandersetzung mit obigem Sachverhalte Abstand genommen werden. Wenden wir uns nunmehr Petersons Auffassung selbst zu. Im einzelnen lassen sich aus seinen Schriften aufeinander beziehen:

I. Irdische Polis — Himmlische Polis,
(Staat, Kirche, — endgeschichtliches Gottesreich).

Von dieser Analogie umfaßt und in sie eingeordnet:

II. Irdischer König — Gott als König.

III. Naturhaftes Volk — Gottesvolk.
(Staatsvolk — Kirchenvolk).

IV. Irdische Ständeordnung — Himmlisch hierarchische
Engelordnung.

V. Profan antike Ecclesia — christliche Ecclesia.

VI. Profan politische Akklamation — christlich liturgische
Akklamation (Hymnus).

1. Kapitel.

Irdische Polis — Himmlische Polis.

Das Gottesreich⁶⁾ als Kirche und als eschatologische Größe verstanden, ist eine Polis nicht in dem Sinne eines blossen Symbols, eines Zeichens und Bildes, das als blosses Bild und Symbol erkenntniskritisch die Verlegenheit oder besser die Grenzen menschlicher Seinserkenntnis zum Ausdruck bringt. Auch nicht in dem Sinne einer vollkommenen Identität nach menschlicher Begriffsbildung. Nein, das Gottesreich in seiner doppelten Bedeutung des Wortes ist Polis, der Wirklichkeit, dem Sein nach in dem dialektischen Gegensatz — und in der Spannungseinheit von irdischem Abbild und himmlischem Vorbild. „Die Christen, die das irdische Jerusalem, das politische und Kultzentrum war, verlassen haben, suchen, da sie auf Erden keine Polis erkennen, die Bestand hat, die künftige Polis, die von Gott erbaut ist⁷⁾, die der Sieg des Lammes begründet hat“⁸⁾. Das diese Polis, „diese Stadtgemeinde“, in ihrer Form seinschaft bestimmende Baugesetz gründet wie bei jedem politischen Gemeinschaftswesen in dem Seinsgrund des Politischen überhaupt, naturgemäß in verhältnisentsprechender Weise. Die Frage nach dem Seinsgrund des Politischen ist die Frage nach dem Grunde der Einheit in der Polis, die Frage nach dem „Etwas“, das die politisch neutrale Gemeinschaft direkt zur politischen Gemeinschaft bestimmt. Gemeinschaft ist „das Produkt des aus physischer und seelischer Verbundenheit hervorgehenden Wesenswillens“⁹⁾. Sehr treffend sagt auch Pilgram: Gemeinschaft ist „die an und in der Natur gegebene, durch die Freiheit gewollte und durch sie mitgewirkte Einheit unter Persönlichkeiten“¹⁰⁾. Diese Bestimmung trifft auf jede wirkliche Gemeinschaft zu: Familie, Stamm, Volk, Staat. In der angeführten Wesensbeschreibung liegt auch schon der Unterschied zu aller anderen Einheit: in der „in der persönlichen

⁶⁾ Kirche und Gottesreich sind nicht schlechthin identisch. Die Kirche steht im Gottesreich, ist auf die volle Wirklichkeit des Gottesreiches ausgerichtet. „In der einen und allgemeinen Gemeinschaft mit Gott in aller Kreatur bildet die sichtbare Kirche einen Teil, ein Bruchstück oder sagen wir besser eine Sphäre. Sie ist also im Reiche Gottes und kann nur an und in ihm als ein besonderes im allgemeinen begriffen werden“. Pilgram: Physiologie der Kirche, Mainz 1931, S. 286.

⁷⁾ Vgl. E. Peterson: Von den Engeln, Stellung und Bedeutung der Engel im Kult, Leipzig 1934, S. 13—18.

⁸⁾ Peterson a. a. O., S. 31 u. 37 (Hebr. 13, 14; 11, 8—10).

⁹⁾ Schwer, Katholische Gesellschaftslehre, Paderborn 1928, S. 189.

¹⁰⁾ Pilgram, a. a. O., S. 23.

Hingebung vollzogenen Synthese der Ergänzung zu einem höheren Ganzen mit der persönlichen Selbständigkeit und Freiheit“¹¹⁾. Naturgemäß muß die Wesensbestimmung der politischen Gemeinschaft als einer neuen wesenhaften Form der Gemeinschaft schlechthin ihren seinshaften Urgrund irgendwie zum Ausdruck bringen. So ist nach Augustinus der Staat eine Vielheit von Vernunftwesen, die durch die Gemeinschaft ein und desselben Gesetzes verbunden sind, also durch dasselbe Recht. Recht aber ist nur, was gerecht ist¹²⁾. Thomas von Aquin wiederholt die Definition Ciceros für das staatlich geeinte Volk: „Populus est coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione societatis“¹³⁾. „Nicht das Band räumlicher Zusammengehörigkeit oder gemeinsamer Abstammung und Sitte ist es, was den Staat ausmacht, noch der gegenseitige wirtschaftliche Verkehr oder die Verfolgung einer gemeinschaftlichen Aufgabe auf materiellem oder geistigem Gebiete, vielmehr charakterisiert und konstituiert ihn die dauernde Lebensgemeinschaft mit einem gebietenden Organ an der Spitze, das sich betätigt, und dessen Gesetz als soziale Norm gilt und funktioniert“¹⁴⁾. Auf derselben Linie bewegt sich Pilgram, wenn er das Wesen des Staates in der „formierten und affirmierten einheitlichen Gemeinschaft einer Vielheit von Menschen“ sieht¹⁵⁾. Alle diese Wesensbeschreibungen legen die Wesensform des Politischen mit starkem Nachdruck in die bewußte Rechtsbildung der Gemeinschaft: den Ordo-Gedanken. Oder schärfer und anschaulicher gesprochen: in das Obrigkeits-Untertanenverhältnis einer durch gemeinsames Recht gebundenen Vielheit von Menschen. Es ist zwar immer erkannt, aber nicht eindeutig ausgesprochen, daß das Obrigkeits-Untertanenverhältnis immer in einer tieferliegenden Seinsgrundlage wurzelt. So spricht Schilling¹⁶⁾ von einer: „dauernden Lebensgemeinschaft“. Nach Pilgram¹⁷⁾ ist „Keim und Grundlage aller Rechtsbildung dies: daß das in der Natur der Menschheit gegebene Verhältnis der Gemeinschaft Gegenstand des Bewußtseins und als Gegenstand des Bewußtseins auch von ihm erfaßt und in bestimmten Formen ausgedrückt wird“. Sehr klar spricht er seine Auffassung über das Wesen des Politischen dahin

11) Pilgram, a.a.O., S. 23.

12) Augustinus: quæst. ev 2, 46 (Fn. in Ps. 145, 15) zitiert bei O. Schilling: Staats- und Soziallehre d. hl. Thomas v. A., S. 48.

13) Schilling a.a.O., S. 48.

14) O. Schilling a.a.O., S. 48.

15) Pilgram, S. 68.

16) Schilling, S. 48.

17) Pilgram, S. 24.

aus: „Solche vollzogene, formierte, mitgesetzte Gemeinschaft nennen wir nach dem Sprachgebrauch der Alten: „Politisch“, auch da, wo sie nicht im eigentlichen Staate besteht, sondern z. B. in der Freundschaft. Auch die Ehe, Familie hat in diesem Sinne politischen Charakter, ist *πολιτεία* . . .“¹⁸⁾. Ist vielleicht nicht hier das Politische als Wesensform zu weit gefaßt? Es ist sehr schwer auszudenken, wie bei dieser Bestimmung noch ein Wesensunterschied zwischen dem Staate und den privaten Gemeinschaften bestehen soll. Wie gänzlich verschieden sind aber politische Gemeinschaft, Familie und Freundschaft in ihrer Wesensart. Selbst die Bestimmung des Staates als einer politischen Gemeinschaft, die sich durch das Obrigkeits-Untertanverhältnis einer durch Rasse, Kultur, Geschichte usw. zusammengehörigen Vielheit von Menschen konstituiert, bewirkt keinen Wesensunterschied sondern nur eine accidentelle Unterscheidung gegenüber anderen Gemeinschaften. Denn wie Pilgram S. 75 sehr scharf gesehen hat, ist noch das „Moment der Einheit der Gemeinschaft“ in einem wirklichen Haupte dieser Gemeinschaft selbst als mitkonstituierendes Moment und integrierende Bestimmung vorausgesetzt, ist also nicht akzessorisch, sondern durchaus wesentlich“. Die Obrigkeit sichert der Gemeinschaft ihre einheitliche Kraft und ihr einheitliches Ziel, bewirkt sie aber nicht schlechthin. Das Obrigkeits-Untertanverhältnis in jedweder Gemeinschaft stellt somit den innerlich notwendigen Schlußstein eines tieferen Seinsgrundes dar. Dieser Seinsgrund besteht aber, wenn ich richtig sehe, in nichts anderem, als in einer allgemein objektiv gegebenen natürlichen oder übernatürlichen Wesenszweckeinheit, in der das Obrigkeits-Untertanenverhältnis seine letzte Garantie findet. Demnach gründet die Wesensform des Politischen, des Metapolitischen, oder was dasselbe ist, der einheitsstiftende Grund der Polis in der objektiv allgemein gegebenen und subjektiv individuell ermöglichten Wesenszweckeinheit einer in dem Obrigkeits-Untertanverhältnis gegebenen Vielheit von Einzelpersonen. Für den Staat besteht diese Wesenszweckeinheit in dem objektiv gegebenen natürlichen Gemeinschaftswohl (immanent) und der Verherrlichung Gottes (transzendent) und der auf dieses Gemeinschaftswohl ausgerichteten menschlichen Natur, die erst in ihrer sozialen Verwirklichung ihre volle natürliche Vollendung findet.

¹⁸⁾ Pilgram a.a.O., S. 24/25.

In ganz analoger Weise beruhen die Grundaufbauverhältnisse der Kirche und des endgeschichtlichen Gottesreiches in dieser allgemeinen Wesenszweckeinheit zwischen Einzelwesen und Gemeinschaft im Obrigkeits-Untertanverhältnis. Ihr neuer Vergemeinschaftungsgrund entstammt zwar nicht der Natur, sondern wird ihr als übernatürliches Prinzip hinzugefügt. Kirche und endgeschichtliches Gottesreich erfüllen ihren Wesenszweck in ihrem eigenen Dasein, das Vereinigung mit Gott und in dieser Vereinigung Verherrlichung Gottes, Beseligung des Geschöpfes und daher vorläufig letztes übernatürliches Gemeinschaftswohl für die Kirche und absolut letztes übernatürliches Gemeinschaftswohl für das endgeschichtliche Gottesreich ist. Die verhältnisentsprechende Seinsgrundlage, auf der das von Gott zu seiner Verherrlichung in der jeweiligen Gemeinschaft aufgerufene Geschöpf antworten kann, ist in der irdischen Ecclesia die neue pneumatische Seinsgemeinschaft mit Gott, in dem endgeschichtlichen Gottesreich das hinzutretende *lumen gloriae*, beides Prinzipien, die in irgendeiner Form auch der Engel hat (Matth. 16, 18). Bestehen diese Überlegungen zu Recht, dann gibt es drei große Gemeinschaften: Staat, Kirche und endgeschichtliches Gottesreich, die in ganz analogem Verhältnis zueinander stehen, weil ihnen die Form des Metapolitischen innerlich notwendig inhäriert, jeder dieser Gemeinschaften in eigener Art¹⁹⁾. Man versteht auch jetzt ohne weiteres, daß die Kirche in suo ordine nicht volle politische Wirklichkeit, sondern erst pneumatische und metapolitische Wirklichkeit ist, während dem endgeschichtlichen Gottesreich außer dem Metapolitischen auch der Charakter der größtmöglichen politischen Realität zugesprochen werden muß — selbstverständlich in suo ordine. Endgeschichtliches Gottesreich bedeutet ja ebenso sehr die denkbar größte universale Wesenszweckeinheit mit Gott (intensiv und extensiv) als das absolute Verhältnis der Unterordnung der Gemeinschaft unter ihn. Erst im endzeitlichen Gottesreich wird die allem zeitlichen Wechsel entzogene Gottesherrschaft offenbar, die in der Kirche verborgen bleibt, weil sie nur metapolitische, pneumatische Wirklichkeit ist. Das endzeitliche Gottesreich ist das Reich im wahrsten Sinne des Wortes²⁰⁾.

¹⁹⁾ Das analoge Verhältnis zwischen Staat, Kirche und endgeschichtlichem Gottesreich ist, wie wir es hier entwickelt haben, nur vom Glauben her zu verstehen, ist daher eine *analogia fidei*.

²⁰⁾ Anselm Stolz (Problem der Kirche in den Schriften von E. Peterson, Hochland, Jahrg. 1953/54, S. 458—465) weist besonders hin auf die Tragweite der scharfen Unterscheidung zwischen Kirche und Reich.

Um jedes Mißverständnis auszuschalten, wollen wir noch einmal mit Pilgram andeuten, was die Kirche als politische Gemeinschaft nicht ist. „Die Kirche ist kein Staat und nicht politisch in dem Sinne des Wortes, wonach im heutigen Sprachgebrauch das Wesen des Staates und der Politik in äußere Herrschaftsrechte, irdischen Besitz und gewisse Verhältnisse zu anderen Staaten, in materielle Macht usw. gelegt wird. Ist auch unterschieden von allen irdischen Staaten durch Ursprung und Zweck, kurz sie hat mit den irdischen Staaten nur deren allgemeines Wesen, nicht aber die Zuständigkeit und äußere Beschaffenheit ihres Wesens gemein“²¹⁾.

Kirche und endgeschichtliches Gottesreich, die im Verhältnis von Anfang und Vollendung zueinander stehen, sind also eine Polis = Civitas = „Bürgerschaft“. König der endgeschichtlichen Polis ist Gott, wie bald gezeigt wird. Seine Untertanen sind: „Engel, Himmelsbürger und vollendete Gerechte“. Unter den Himmelsbürgern sind die Mitglieder der christlichen Ecclesia zu verstehen, die durch die Taufe im Himmel als Bürger eingetragen sind²²⁾. Daß die „Stadtgemeinde“ im Himmel ihrem Sein nach wirkliche „Kultgemeinde“²³⁾ ist, und daß ihr König alle Könige dieser Erde transzendiert, begründet ihr anderes, dem irdischen Abbild nur verhältnisentsprechendes Sein. Darin aber liegt das Entscheidende, daß sie in ihrem metaphysischen Aufbauverhältnisse Polis ist, das in der gegebenen Beziehungseinheit ihres konstitutiv seinsmäßigen Baugesetzes mit der irdischen Polis besteht. Denn „dieselben ideellen Aufbau- und Verhältnissgesetze gestatten keine bloße äußere, zufällige Ähnlichkeit, sondern einen in der inneren Struktur fundierten Analogiebeweis“²⁴⁾.

Da die Kirche metapolitische und das endgeschichtliche Reich politische und metapolitische Gemeinschaft ist, darum haben beide auch eine dem Staate in analoger Form entsprechende Öffentlichkeit, das eigentliche Wesenselement der politischen im Gegensatz zur privaten Gemeinschaft. Liturgie und Kult der irdischen und

„Nimmt man den Kirchengedanken im Unterschied zum Reichsbegriff ernst, dann ergibt sich z. B., daß die Kirche als noch in Erwartung des kommenden Reiches stehend und einer höheren pneumatischen Sphäre angehörend, mit dem dieser Welt entstammenden Staat zu einer Wesenseinheit im Sacrum Imperium nicht zusammentreten kann, ja von diesem Wechselverhältnis Kirche-Gottesreich aus wird eine wahrhaft theologische Behandlung des Problems Kirche und Staat erst möglich“, S. 464.

²¹⁾ Pilgram a.a.O., S. 69.

²²⁾ Peterson a.a.O., S. 16/17.

²³⁾ Hebr. 12, 28. Joh. 2, 19—21. Matth. 26, 21.

²⁴⁾ Dr. Heinrich Rommen: Die Staatslehre des Franz Suarez, S. 37.

himmlischen Ecclesia sind keine privaten Vorgänge, tragen vielmehr öffentlich rechtlichen Charakter, weil ihr Vollzug der Ausdruck der Anerkennung eines souveränen Herrscherwillens ist. „Wenn der hl. Chrysosthomus sagt, daß die hl. Engel den bei der eucharistischen Feier gegenwärtigen Christus wie Soldaten einen König begleiten, dann wird uns klar, warum sie in der hl. Messe auftreten. Sie dienen dazu, den öffentlichen Charakter der Eucharistiefeier deutlich zu machen. Wie der Kaiser, der in Begleitung seiner Leibwache erscheint, die Öffentlichkeit seiner politischen Herrschaft zum Ausdruck bringt, so bringt Christus, der, von der Leibwache seiner Engel begleitet, in der hl. Messe gegenwärtig ist, die Öffentlichkeit seiner religiös politischen Herrschaft zum Ausdruck. Wenn die Engel bei dem Psalmengesang, bei der Eheschließung oder bei der Bischofswahl, bei der Absage an den Teufel in der Taufe oder bei der Einholung der Seele in die Himmelsstadt zugegen sind, immer heißt das, daß Psalmengesang, Eheschließung und Bischofswahl, Taufe oder Vollendung öffentliche, kirchlich-öffentliche und nicht private Vorgänge sind. Es ist eine Öffentlichkeit, die nicht etwa der Staat der Kirche geliehen hat, sondern der Kirche als solcher originär zukommt, da sie einen Herrn hat, der als ein himmlischer König auch eine himmlische „Öffentlichkeit“ besitzt“²⁵⁾.

Diesen Tatbestand bringt auch deutlich das im Neuen Testament gebrauchte Wort *παρρησία* zum Ausdruck. Mit *παρρησία*, dessen Verständnis im Neuen Testament nur vom hellenistischen und hellenistisch-jüdischen Sprachgebrauch her erkannt werden kann²⁶⁾, verband sich im Laufe seines Bedeutungswechsels stets der Charakter der Öffentlichkeit. Jesu Lehre wurde als eine öffentliche betrachtet. Joh. 7, 4 heißt es: *οὐδεὶς γάρ τι ἐν κρυπτῷ ποιεῖ καὶ ζητεῖ αὐτὸς ἐν παρρησίᾳ εἶναι.*

Sehr charakteristisch steht hier *ἐν κρυπτῷ* dem *ἐν παρρησίᾳ* gegenüber.

Die Betrachtung der Kirche als einer „öffentlichen“ Größe ist auch das fruchtbare Ergebnis einer von Peterson meisterhaft beherrschten theologisch-exegetischen Methode in der Deutung des Wirklichkeitsgehaltes symbolischer Übertragung von irdischem Abbild auf das himmlische Vorbild. Mit viel Scharfsinn ist die Schau des Martyrers als eine, „Offenbarung“. Jesu Christi erkannt. Dieses „Offenbarwerden Jesu Christi in diesem Sinne bedeutet aber, daß ihm eine Öffentlichkeit nach Ana-

²⁵⁾ Peterson a.a.O., S. 78/79.

²⁶⁾ derselbe: Die Bedeutungsgeschichte des Wortes *parresia* in der Festschrift für Reinhold Seeberg 1929, S. 283 ff.

logie der politischen Öffentlichkeit zukommt. Das zeigen deutlich die politischen Herrschaftssymbole, die in der Geheimen Offenbarung auf Christus übertragen werden: dieselben Leuchter, die den Menschensohn im Himmel umgeben, entsprechen den Kandelabern an den Höfen hellenistischer und römischer Herrscher, die mit ihrem Feuer die ewige Dauer ihrer politischen Herrschaft symbolisieren. Die sieben Sterne, die Christus in der Hand hält, begegnen uns auch auf den Münzbildern römischer Kaiser zur Bezeichnung der Allgewalt der Herrschaft. Die Proskynese, die vor dem Menschensohn geübt wird, und die Akklamationen, die ihm zugesprochen werden, alles das weist auf die Analogie der politischen Welt, von der aus der Menschensohn „offenbar“ wird“²⁷⁾.

Immer wieder findet Peterson seine mit Nachdruck aufgestellte These bestätigt, daß die Kirche, „als eine der Himmelsstadt zugewandte Größe eine ursprüngliche Beziehung zur politischen Sphäre hat, was sich in der Wahl ihrer Bilder ausspricht“. Hingewiesen sei noch auf das anschauliche Beispiel von der Übertragung des Bildes der feierlichen Einholung in die antike Polis in reichgegliedertem Festzug auf den Einzug der Seele in die himmlische Polis oder den Einzug des Herrschers selbst²⁸⁾. In dem ordo der commendatio animae heißt es: „Egredienti itaque animae tuae de corpore splendidus angelorum coetus occurat, iudex apostolorum tibi senatus adveniat, candidatorum tibi martyrum triumphator exercitus obviet, liliata sutilantium confessorum turma circumdet, iubilantium te virginum chorus excipiat et beatae quietis in sinu patriarcharum te complexus astringat“²⁹⁾. Dieselbe Vorstellung klingt sicher auch in 1. Thess, 4, 17 mit. Die Christen eilen dem Kyrios bei seiner Parusie auf den Wolken entgegen und holen ihren König feierlich bei seinem Einzug in die Polis ein³⁰⁾.

²⁷⁾ Peterson: der Geist der apostolischen Kirche, Hochland, Oktober 1955, S. 3: Über die Öffentlichkeit Christi vgl. auch Röm. 14, 7, „keiner von uns lebt für sich selbst und keiner stirbt für sich selbst. Leben wir, so leben wir für den Herrn, sterben wir, so sterben wir für den Herrn. Wir mögen also leben oder sterben, wir gehören dem Herrn“.

²⁸⁾ Vgl. Peterson, Von den Engeln, S. 74, ferner: Die Einholung des Kyrios, Zeitschrift f. systemat. Theologie, Bd. 7, S. 682–703.

²⁹⁾ Peterson: Von den Engeln, S. 74.

³⁰⁾ derselbe: Die Einholung des Kyrios, S. 698.

2. Kapitel.

Irdischer König — Gott als König.

Das Wesen der königlichen Gewalt ruht in dem souveränen Herrscherrecht des Königs, im Besitze der obersten Regierungsgewalt, der *suprema potestas iurisdictionis*. Ist nun das himmlische Jerusalem endgeschichtlich gesehen Polis, politisches Reich, dann muß Gott — auch Christus ist wahrer Gott — als ihr einzig wirklicher Urgrund König sein ³¹⁾. Auch als Mensch ist Christus König im höchsten Sinne, umschließt er doch in seinem Wesen wegen der hypostatischen Union nicht allein die *potestas suprema iurisdictionis*, die allem echten kreatürlichen Königtum zukommt, vielmehr auch das höchste Eigentumsrecht (*dominium proprietatis*) über alle geschaffenen Dinge. Das Königtum Christi kann aber hier außer Betracht bleiben, weil es in die Ordnung der Menschwerdung fällt und ein Königtum in dem durch den Sieg des Lammes bedingten Gottesreich auf Erden ist. Im Gottesreich der letzten Erfüllung und Vollendung wird nur Gott herrschen ³²⁾.

³¹⁾ derselbe: Von den Engeln, S. 27.

³²⁾ Das scheint mir der Sinn jener berühmten Paulusstelle 1. Kor. 15, 24 zu sein. Paulus spricht hier von der Ordnung der Auferstehung und fährt dann fort: „Darauf findet die Vollendung statt, wenn er Gott dem Vater das Reich übergibt, nachdem er alle Herrschaft, Macht und Gewalt zunichte gemacht hat. Denn er muß als König walten, bis er alle Feinde unter seine Füße gelegt hat Wenn ihm aber einmal alles unterworfen ist, dann wird sich auch der Sohn selbst dem unterordnen, der ihm alles untergeordnet hat, damit Gott alles in allem sei“. (Übersetzung nach Konstantin Rösch: das N. T.) S. Gutjahr: die Briefe an die Korinther, Graz u. Wien 1907, gibt zu dieser Stelle folgende Erklärung: „Nach der Auferstehung und dem Gerichte wird die Vollendung des Heilswerkes und damit das Ende der jetzigen Weltzeit und Weltordnung und die Vollendung aller Dinge sein — *ὅταν παραδίδῷ τὴν βασιλείαν τῷ θεῷ καὶ πατρί*.“

Dann nämlich wird Christus seine messianische Königsherrschaft, die ihm, dem Gottmenschen, als Mittler des Heiles und als dem Haupte aller Erlösten übertragen worden, Gott seinem Vater wieder übergeben, wie ein Feldherr nach siegreicher Beendigung des Krieges das anvertraute Kommando wieder in die Hände seines Königs legt, d. h. er wird seine messianische Königsherrschaft nicht mehr ausüben, nachdem er die ihm gestellte Aufgabe zum glücklichen Ziele geführt. Zugleich wird er sein Reich, das er mit seinem Blute erworben, d. h. die Gesamtheit aller Auserwählten und Erlösten und zum unsterblichen Leben Erweckten gleichsam als Siegestrophäe, als vollreife Ernte, als Bürger des vollendeten ewigen Gottesreiches, das nunmehr seinen Anfang nimmt, dem Vater zuführen — *ὅταν καταργήσῃ πᾶσαν ἀρχὴν καὶ πᾶσαν ἐξουσίαν καὶ δυνάμιν*“. Gutjahr, 43/44. „Gleichwohl bleibt er ewig der König und Hohepriester und das Haupt der nunmehr vollendeten triumphierenden Kirche“. Gutjahr, S. 44/45. Ebenda in Anm. 10 heißt es: „Die Übergabe der Herrschaft

Während die Herrschermacht des Königs in dieser Welt nicht in seiner Natur gründet, folgt die ewige Herrschermacht und das ewige Eigentumsrecht Gottes in seinem ewigen Reich innerlich notwendig aus seinem absoluten allmächtigen Wesen, das Urgrund alles Seins ist. Der König der Ewigkeit ist König im eminenten Sinne. Dem souveränen Regenten und Oberhaupt eines irdischen Reiches kann sein real wirkliches Königsein nicht abgesprochen werden. Aber diese Wirklichkeit des Königseins wurzelt nicht in seiner Natur, sondern liegt in der Ähnlichkeit der Tätigkeit, der Wirkweise mit dem himmlischen Könige, ist so metaphorisch zu verstehen. Eine auf den ersten Blick merkwürdige Erkenntnis. Dennoch ist es eine Selbstverständlichkeit, fällt doch bei einem jeden irdischen Könige auseinander, was bei dem himmlischen Könige notwendig eine Einheit ist: Sein und Tätigkeit. Die Beziehungseinheit zwischen dem irdischen und dem himmlischen Könige muß aber zutiefst darum eine bloße Ähnlichkeit bleiben, weil der König des ewigen Reiches der dreifaltige Gott ist, d. h. „Beziehungsverschiedenheit in Wesenseinheit“ gegenüber aller Analogie, die „Wesensverschiedenheit in Beziehungseinheit“ besagt³³). Um den Glanz und die Macht dieser göttlichen Königsherrschaft zum Ausdruck zu bringen, bedient sich die hl. Schrift symbolischer Redeweise. Sie spricht von einem Thron, einem Thronszitz, dessen Dauer und Glanz wieder in symbolischen Bildern anschaulich gemacht wird. (Apok. 4, 3—5, vgl. Peterson, Von den Engeln S. 29).

• 3. Kapitel.

Irdisches Volk — Gottesvolk. (Staatsvolk — Kirchenvolk).

„Durch das Blut des Lammes werden wir aus den Stämmen, Sprachen, Völkern und Nationen losgekauft, d. h. aus dem natür-

(des Reiches) an den Vater denken sich die Erklärer recht verschieden, z. B. soll der Sinn sein: „Perducat electos suos ad contemplationem Dei et Patris“ (Hilarius, De Trin. 2. August. De Trin. 3, 8) Estius: „Cum subiectione et gratiarum actione gloriosum regnum suum Deo Patri suo offeret, proficiens, universam regni sui gloriam illi auctori se acceptam referre iamque professionem suam omnibus tam angelis quam hominibus, nec electis modo, verum etiam reprobis faciet manifestam, ut omnes agnoscant potentiam et gloriam esse solius Dei denique ad eum ut principium et in eum ut finem omnia esse referenda“.

³³) Diese Terminologie ist entnommen einem Aufsätze über analogia fidei von Dr. Söhngen, Catholica, 4. Heft 1934. Zur Problemlage vgl. auch Peterson: Der Monotheismus als politisches Problem (im ganzen).

lichen Verhaftetsein in Stämmen, Sprachen, Völkern und Nationen befreit. So hat das Blut des Lammes ein neues Volk geschaffen, das Volk der Christen . . . das letzte heilige Volk“³⁴⁾. Die Bedeutung des christlichen Volkes „als letztes heiliges Volk“ läßt unschwer erkennen, daß das Verständnis dieses neuen Volkes grundsätzlich abhängig ist von der Geschichtsauffassung, die erst mit der Existenz dieses neuen Volkes gegeben ist. Damit ist aber schon der Geschichtstheologie das Wort geredet, die den Sinn der Geschichte aus den für den Ablauf der Welt und Heilsgeschichte geltenden theologischen Gründen erschließt. Diese Gründe sind die Prinzipien des Christlichen schlechthin und müssen darum gleichgesetzt werden mit dem Wesensprinzip in Christus selbst: seiner absoluten Einheit von Natur und Übernatur. Die Geschichte selbst erfüllt sich darum in der Reichsgottesgestaltung: soteriologisch in der Christusförmigkeit und Christusgestaltung der Welt, soziologisch in der metapolitischen Reichsgottesgestaltung. Der Ablauf des Weltgeschehens stellt hinwiederum nur den Widerhall der Verwirklichung oder Ablehnung dieser Ordnungseinheit von Natur und Übernatur, der Reichsgottesgestaltung dar. Träger dieses Geschehens sind die Völker, mit deren Dasein erst Geschichte entsteht. Die bedeutsame Stellung des Volkes rechtfertigt die Frage nach dem wahren Volksbegriff, die Frage nach einer Hierarchie des Volkseins, das aber wieder die Frage nach dem konstitutiven Element des wahren Volkes voraussetzt. Wenn das christliche Volk „letztes heiliges Volk“ ist, wenn es Gottesvolk ist (Apok. 20, 28; 2 Kor. 6, 16), dann gibt es eine Hierarchie des Volkseins und das hierarchische konstituierende Prinzip muß ohne jeden Zweifel ein göttliches Prinzip sein, das Wesensprinzip für alles Christliche: die Einheit von Natur und Übernatur. (Siehe Anhang).

Verdankt die christliche Volkwerdung ihre Entstehung als neue Gemeinschaft einer neuen Seins- und Existenzform des naturhaften Menschseins innerhalb aller Völker, so ist das christliche Volk nichts anderes als die seinsmäßige transzendente theologische Beziehungseinheit zu den naturhaften Menschen aller Völker³⁵⁾. Das Analogon liegt nicht in einem naturhaften Volk als Volk schlechthin (etwas Ähnliches hatten wir beim Volke Israel), auf der einen und dem Gottesvolk auf der anderen Seite, nein, es liegt vielmehr in den naturhaften Einzel-

³⁴⁾ Peterson a.a.O., S. 31—34.

³⁵⁾ Diese Beziehung ist keine bloße metaphysische, sondern eine theologische im formellen Sinne, ist eine *analogia fidei*.

menschen aus beliebigen Völkern auf der einen und der neuen Seins- und Existenzform dieser Menschen auf der anderen Seite. Es könnte den Anschein gewinnen, als ob wir damit einem Individualismus das Wort redeten. Solche Bedenken sind leicht zu beseitigen, wenn man den Bestimmungsgrund dieser Vergemeinschaftung tief genug erfaßt. Über den letzten Grund dieser neuen Vergemeinschaftung schreibt Koster³⁶⁾ unter Hinweis, daß jedes Tätigkeitsprinzip auch irgendwie Seinsprinzip ist: „Die sakramentalen Charaktere, wesentlich neue übernatürliche Prinzipien, sind übernatürliche Fähigkeiten, wenn auch nur werkzeugliche, und so vermögen sie die Grundlage der dem Neuen Bund eigentümlichen übernatürlichen Vergemeinschaftung zu bilden, die wesentlich in übernatürlichen soziologischen Seinsbeziehungen bestehen“. „Da die Charaktere verschiedenen sind, je nach den werkzeuglichen Akten, für die sie gegeben sind, bilden sie auch notwendig das übernatürliche Gliederungsprinzip der Vergemeinschaftung, die sie begründen“³⁷⁾.

Die Gegensatzseinheit von naturhaften Völkern und Gottesvolk löst sich, wenn alle, die zum Gottesreich berufen sind, irgendwie in die christliche Seinsordnung eingegliedert sind und in der vollen Verklärung ihre Vollendung gefunden haben. Sodann wird man nur noch von „Himmelsbewohnern“ sprechen können.

Die Kirchenväter und das christliche Volk.

Ambrosius³⁸⁾ spricht von dem „unus solus populus christianus“, in dem allein alle Heilung finden.

„Populus Dei ex omnibus linguis congregatus“, sagt Lactantius³⁹⁾. Cassiodor schreibt zu Psalm 137, 3: „... quoniam magnificasti super nos somen sanctum tuum ... ut ostenderetur hic populus de universis mundi partibus esse collectus, cum superius singulariter fuerit locutus, nunc pluraliter posuit super nos, qui sicut omnium sanctorum una vox est, ita et fidelis populi sunt verba multorum“⁴⁰⁾.

Augustinus (Ep. 54, 1c) schreibt von der Entstehung des christlichen Volkes: (Dominus noster Jesus Christus) „Sacramentis numero paucissimis, observatione facillimis, significatione praestantissimis, societatem novi populi colligavit“⁴¹⁾.

³⁶⁾ vgl. Koster, Natur u. Übernatur, Catholica, 1. Heft 1936, S. 21.

³⁷⁾ Koster a.a.O., S. 21.

³⁸⁾ Ambrosius, de Mysteriis IV, 23.

³⁹⁾ Lactantius Diff. inst. VII, 15.

⁴⁰⁾ P. L. Sp. 973 C.

⁴¹⁾ P. L. Sp. 200 cap. 1.

Staatsvolk — Kirchenvolk.

Das Kirchenvolk kommt zustande durch die Kirche, sowie der Mensch zustande kommt durch das Menschsein. So verstanden, sind Kirche und Kirchenvolk identisch. Dagegen fällt das naturhafte Volk nicht notwendig zusammen mit dem Staate. Kraft göttlicher Stiftung kann nur in der Kirche das Allgemeine (Kirchenvolk) mit dem konkret Gewachsenen (Kirche) identisch sein. Schon Thomas von Aquin unterscheidet sorgfältig zwischen Volk und Volk, je nachdem die noch nicht geordnete Menge oder das staatlich geordnete Volksganze, das nichts anderes als der Staat selbst ist, in Betracht kommt. Erst das unter Moses zur Gemeinschaft zusammengeschlossene Israel steht unter der Beobachtung des Gesetzes, weil das Gesetz auf das Gemeinwohl hingeordnet ist. Zuvor zur Zeit Abrahams usw. konnte daher noch nicht vom Gesetz die Rede sein, vielmehr nur von väterlichen Unterweisungen⁴²⁾. Volksgemeinschaft hat naturgemäß in einer ihrer Wesenseigenschaften, als Sprachgemeinschaft, die Tendenz, sich staatlich zu verfassen und zu erfassen. Das Volk tendiert darauf, Staatsvolk zu sein. Es muß aber zum naturhaften Volk ein neuer Bestimmungsgrund hinzutreten, damit das Volk Staatsvolk oder politisches Volk wird: das Wesensmoment der Organbildung und Organformung. Das Volk als gegliederte Menge, als Substrat, bedarf einer Form, um nach außen zum Handeln fähig zu werden. „Wenn Volk zum Staatsvolk wird, so bleibt es zwar Volk, aber nicht nur blosses Volk, d. h. die natürliche Seite seines Daseins und Zusammenhanges tritt einordnend zurück vor dem Charakter des geistigen Organismus“⁴³⁾. Kirchenvolk ist kraft innerer Differenzierungen des Konstitutionsprinzipes (Verschiedenheit der Charaktere) schon Kirche. Es besteht daher nur eine metaphysische Analogie zwischen Staatsvolk und Staat, Kirchenvolk und Kirche. Kirchenvolk kommt durch die Kirche, Staatsvolk durch den Staat zustande.

Es wäre interessant und vielleicht auch von einiger Bedeutung, einmal genauer zu untersuchen, ob sich eine Verhältnisseinheit in der Beziehung des Gliedes zum Ganzen zwischen der Kirche und dem Staate aufweisen läßt. Wir meinen das Problem von Individuum und Gemeinschaft. Das Kirchenvolk als *ens commune* ist mehr als die Summe ihrer Glieder, ist die Einheit des mystischen Leibes Christi selbst, in dem alle Zugehörigen als Glieder unter sich und mit Christus dem Haupte aufs innigste zu einer Wirklichkeit

⁴²⁾ Thomas: S. th. 3 qu. 70 a. 2 ad 2.

⁴³⁾ Pilgram a.a.O., S. 17.

verbunden sind, in dem jedes Glied seine Gliedfunktion hat und das Ideal einer gemeinschaftsgebundenen, selbständigen Persönlichkeit in sich schließt.

Auch die Einheit des Staatsvolkes bestimmt ein wesentlich anderes Sein als das des einzelnen Individuums, denn das *ens commune* ist ein wesentlich anderes Sein als die Summe der *entia individualia*. Schwer sagt darüber: „Das Gesamtwohl ist nicht nur etwa die Zusammenfassung dessen, was jedem einzelnen für sich frommt, sondern in seiner Wesensart vom Einzelwohl so verschieden, wie die Gemeinschaft gegenüber dem Individuum ein Neues und Besonderes ist“⁴⁴⁾. Die Scholastik bedient sich gern der Idee des Organischen. So sagt Thomas: „*In civilibus omnes homines, qui sunt unius communitalis reputantur quasi unum corpus et tota communitas quasi unus homo*“⁴⁵⁾. Franz Suarez ist es, der in Anlehnung an das *Corpus Mysticum* bald für das *corpus morale et politicum* das Wort vom *corpus mysticum politicum* prägt⁴⁶⁾. Wegen der Fülle der Einzelfragen, der Problematik und Schwierigkeit dieser Frage in philosophischer und theologischer Hinsicht muß in dieser Arbeit Abstand von einer tieferen Behandlung genommen werden.

4. Kapitel.

Irdische Ständeordnung — himmlisch hierarchische Engelordnung.

Definition der Ordnung: *ordo est „parium et disparium rerum suum cuique locum tribuens dispositio“*⁴⁷⁾. Der Ordnungsbegriff einer himmlischen Hierarchie ist ein religiös metapolitischer Ordnungsbegriff⁴⁸⁾. „Die Engel sind nicht einfach verschiedene Gruppen nebeneinander, sondern verschiedene Ordnungen übereinander, wie die verschiedenen Stände eines Reiches und die verschiedenen Ämter in einem Heere“⁴⁹⁾. Das in mehreren Ordnungen gegebene Sein der Engel begründet ihr Gliedsein in einem größeren Ganzen⁵⁰⁾, das als Ordnungseinheit, Einheit in wohlgegliederter Mannigfaltigkeit ist. Aus diesem Ordnungsbegriff fließt das Mo-

⁴⁴⁾ Schwer a. a. O., S. 194, s. auch S. th. 2, 2 qu. 58 a. 7. ad 2.

⁴⁵⁾ vgl. Rommen, a. a. O., S. 23, s. Auch S. th. 3 qu. 81a 1.

⁴⁶⁾ Rommen a. a. O., S. 23.

⁴⁷⁾ August. de civ. Dei 1, 19 c. 13 vgl. Rommen S. 24.

⁴⁸⁾ Peterson a. a. O., S. 56.

⁴⁹⁾ Peterson a. a. O., Anm. 56, 17.

⁵⁰⁾ Peterson a. a. O., S. 52 u. 55.

ment der Dauerhaftigkeit und Strukturfestigkeit, die in den Engelordnungen im Hinblick auf ihre religiöse Situation eine absolute ist. Das innere, letzte Ordnungs- und Differenzierungsprinzip der gegliederten Engelwelt läßt sich erst aus der Seinsordnung der Engel überhaupt bestimmen. Peterson sucht in einer methodisch sehr beachtlichen Art in der scharfen Bestimmung der Engel-existenz ihre Seinsordnung zu treffen, da ja immer das Tätigkeitsprinzip das Seinsprinzip zur Voraussetzung hat. In dem ursprünglichen total Ausgerichtetsein auf das Lob und die Verherrlichung Gottes, in dem „Verströmen und Ausströmen in Wort und Gesang, in diesem Phänomen fundiert sich das eigentliche Wesen der Engel“⁵¹⁾, wie sich in der Fülle und Art des Lobpreises das Über- und Untergeordnetsein der Engelordnungen konstituiert. Der Ruf des Dreimal-Heilig, „das Gotteslob begründet erst ihr eigentliches Wesen und in dem Verströmen des Gotteslobes sind sie das, was sie sind, Cherubim und Seraphim“⁵²⁾. Sind diese Überlegungen von theologischer Durchschlagskraft, dann stellt sich das innere Struktur- und Differenzierungsprinzip der Engelordnungen als ein bestimmtes Über- und Unterordnungsverhältnis in der Einheit von Sein, Tätigkeit und Erkennen dar. Der Begriff der Erkenntnis muß notwendig in Ergänzung zu Peterson eingefügt werden, weil jeder Lobpreis auf Gott eine Gotteserkenntnis und jedes größere Lob eine größere Gotteserkenntnis voraussetzt. Wenn ich Peterson recht verstehe, so unterscheiden sich Cherubim und Seraphim in und durch ihr Gotteslob wesentlich. Dann aber liegt es nur in logischer Folgerichtigkeit, das innere letzte, im obigen Sinne gefaßte Ordnungs- und Differenzierungsprinzip der gesamten Engelordnung als Ordnungs- und Differenzierungsprinzip wesentlich (d. h. metaphysisch, wenn man diesen Begriff methodisch hier anwenden darf), verschiedener Wesenheiten zu verstehen. In wieweit mit dieser philosophischen Spekulation die Lehre der großen Theologen getroffen wird, muß ein literar-historischer Überblick zeigen. (Siehe Anhang II).

Wesen der Ständeordnung.

Um die Struktur der Engelordnungen in einen Vergleich mit der Ständeordnung zu bringen, soll einmal das entscheidende Strukturprinzip einer Ständeordnung schlechthin herausgestellt werden, gleich, welch tragendes Fundament einem ständischen Aufbau

⁵¹⁾ Peterson a.a.O., S. 88/89.

⁵²⁾ Peterson a.a.O., S. 89.

als ganzheitliches Einheitsprinzip zugrunde liegt. Aus der Gegenüberstellung dieses Strukturprinzips mit dem Strukturprinzip der Engelordnungen wird man leicht beurteilen können, in wieweit man von einer *seinsmäßigen* Beziehungseinheit der beiden Ordnungen sprechen darf.

Stand als dauerhafte Lebenslage einer Gruppe von Menschen ist Gliedeinheit innerhalb des größeren Ganzen der Gesellschaft. Das Sein der Gesellschaft ist ja mehr als die Summe ihrer entia individualia. Das ist begründet in der Natur des Menschen als einem über sein Subjektsein hinausgehenden ens sociale als auch in dem objektiven Gegebensein eines objektiv abgestuften Wertereiches und objektiver Sachgebiete, welche die einzelnen Menschen dauernd zur ganzheitlichen Einheit, d. h. zur Gesellschaft einen und formen. Die menschliche Gesellschaft stellt somit einen dauernden Funktionszusammenhang dar⁵³⁾. Die in einer Rangordnung objektiv gegebenen, verschiedenen, für die Gesellschaft dauernd zu verwirklichenden Werte und Sachgebiete führen zur Funktionsteilung und damit zur Gliedbildung, zur Gliedeinheit einer Gruppe aus dem Gesellschaftskörper, die dieselbe gemeinschaftliche, für die Gesellschaft notwendige Funktion erfüllen. Das ist der Stand⁵⁴⁾. Es lassen sich zwei Typen ständischer Ordnung ausprägen: eine herrschaftsständische und eine berufsständische, wobei das konkret tragende Fundament des ständischen Aufbaues jede mögliche und geschichtlich gewordene gesellschaftlich-wirtschaftliche Lage werden kann. „Unterschiede des Blutes, der Rasse und der Abstammung, Abstufungen durch Macht und Besitz, durch kriegerische Leistungen und politische Führerqualitäten, durch Niveauunterschiede der Kultur und Bildung können sich ebenso ständisch formen, wie durch alle erdenklichen Bindekräfte physischer und geistiger Art befestigen, wie ökonomische Ordnungen, die auf dem Zusammenhang beruflicher Leistungen beruhen“⁵⁵⁾.

Unsere Frage geht entscheidend weiter. Sie sieht von dem irgendwie möglichen konkreten Fundament einer berufsständischen Ordnung ab und zielt auf die Erkenntnis ihres letzten Strukturprinzips. Besteht das Strukturprinzip jedweder berufsständischen Ordnung in seiner ordnenden und differenzierenden Kraft nicht

⁵³⁾ vgl. hierzu das Staatslexikon der Görresgesellschaft, Bd. 5, S. 46–52.

⁵⁴⁾ siehe Anm. 53.

⁵⁵⁾ Siehe Schwer: Stände und Ständeordnung im Mittelalter, Paderborn 1934, S. 6–8.

gerade in einem objektiv abgestuften Unter- und Überordnungsverhältnis qualitativer Wertverhältnisse, die in der Einheit und Verschiedenheit sowie dem Grad ihres Seins durch die Einheit und Verschiedenheit sowie den Grad der Tätigkeit bedingt sind? Diese Frage stellen, heißt sie bejahen. Schon nach Thomas von Aquin „bringen die Gesetze die Menschen in eine bestimmte abgestufte Ordnung im Hinblick auf die Standesunterschiede derer, die ganz besonders am Gemeinwohl arbeiten: der Priester, die für das Volk zu Gott beten, der Fürsten, die es leiten, und der Soldaten, die es mit den Waffen verteidigen“⁵⁶⁾. An einer anderen Stelle spricht Thomas demjungen einen größeren Anteil am Gemeingut und damit einen höheren Wert, d. h. eine höhere — wenn auch äußere — Seinsvollkommenheit zu, der eine wichtigere Führerstellung in der Gemeinschaft hat⁵⁷⁾. Bedenkt man, daß der echte Beruf das Ganze der menschlichen Persönlichkeit und damit etwas von seinem metaphysischen Kern in enger Verbindung mit seiner in seinem Wesen wurzelnden gesellschaftswichtigen Funktion dauernd erfaßt, dann erkennt man besser, was hier unter dem ständischen letzten Ordnungs- und Differenzierungsprinzip verstanden sein soll. Ist nämlich die Gesellschaft wesentlich ein Funktionszusammenhang, bedingt durch eine objektiv gegebene und abgestufte Wertreihe, deren Verwirklichung für das Wesen des Ganzen notwendig ist, so müssen die Stände, je wichtiger und wertbedeutender das Gut ist, das sie erzeugen oder bereitstellen helfen, einen umso höheren Wertgrad haben, d. h. durch ihre Tätigkeitsvollkommenheit der Seinsvollkommenheit nach unter- und übergeordnet sein. Von entscheidender Bedeutung ist nun die Erkenntnis, daß alle diese Abstufungen von verschiedenen Graden der Seinsvollkommenheit der einzelnen Stände innerhalb des lebendigen Ganzen einer berufsständischen Ordnung von der einen menschlichen Wesenheit umfaßt werden. Das heißt: die Unter- und Überordnung der in ihrem Sein qualitativ verschiedenen Stände erklärt sich aus dem äußeren und nicht dem inneren Grad ihrer durch die Tätigkeitsvollkommenheit bedingten Seinsvollkommenheit. Die Unter- und Überordnung der Stände nach dem Grad der Seinsvollkommenheit als ihrem letzten Strukturprinzip ist daher eine unwesentliche, nur eine graduelle, keine metaphysische.

⁵⁶⁾ Thomas S. th. 2, 1 q. 95, a. 4. c., zitiert bei Schwer: Katholische Gesellschaftslehre S. 199.

⁵⁷⁾ Thomas S. th. 2, 2. q. 58. a. 1. ad 3, zitiert bei Schwer, S. 199.

Unter der Voraussetzung einer in ihrem Sein metaphysisch abgestuften Engelordnung ist die mit ihr in eine Analogie gebrachte berufsständische Ordnung nicht die innere seinshafte Beziehung, sondern nur das metaphorische Abbild zum himmlischen Urbild.

Graduell verschiedene Engelordnungen vorausgesetzt stehen zu graduell verschiedenen Ständen in dem Verhältnis der bloßen Ähnlichkeit und nicht mehr der verhältnisentsprechenden metaphorischen Analogie.

Beim Geburtsstand, d. h. also bei einer herrschaftsständischen Ordnung (tragendes Fundament: Blut, Erbe, Besitz) ist das Über- und Unterordnungsverhältnis graduell verschiedener Seinsvollkommenheit als Einheit von sozialer Tätigkeit und Sein nur solange gegeben, als der Geburtsstand eine für das Gesellschaftsganze höhere und wertbedeutendere Funktion trägt als die übrigen Stände. Von den Lebensständen z. B.: Verheiratete, Ledige, Männer und Frauen, Erwachsene und Kinder, kann abgesehen werden, da sie keine eigentlichen Stände im gesellschaftspolitischen Sinne sind, sondern ihre lebendigen Kräfte wirken sich mittelbar durch Zugehörigkeit zu bestimmten Ständen aus. Der hier stattgehabte Vergleich zwischen den Engelordnungen und einer berufsständischen Ordnung unter dem Gesichtspunkte verhältnisentsprechender Seinsweisen hat mit der mittelalterlichen Denkweise nichts zu tun, die in die Offenbarung Dinge hineintrug, um sie darin bestätigt zu finden ⁵⁸⁾.

5. Kapitel.

Profan antike Ecclesia — christliche Ecclesia.

„Die profane Ecclesia der Antike ist bekanntlich eine Institution der Polis. Es ist die zum Vollzug von Rechtsakten zusammentretende Versammlung der Vollbürger einer Polis. Man könnte in analoger Weise die christliche Ecclesia die zum Vollzug bestimmter Kulthandlungen — und auch die Rechtsakte der christlichen Ecclesia sind Kulthandlungen — zusammentretende Versammlung der Vollbürger der Himmelsstadt nennen“ ⁵⁹⁾.

⁵⁸⁾ Schwer: Stand und Ständeordnung im Mittelalter, S. 39—52.

⁵⁹⁾ vgl. Peterson: Die Kirche, München 1929, S. 14 ebenso: Von den Engeln, S. 16.

In die Sprache der Analogie gebracht, würde das lauten: die profane Ecclesia verhält sich zur Polis, wie sich die christliche Ecclesia zur Himmelsstadt verhält. Besteht dieser Sachverhalt, so ist auch hier eine Seinsproportionalität gegeben, d. h. eine Identität zweier Verhältnisse und ihrer Übereinstimmung in der Seinsteilnahme. Denn beide kommen in der Wirkursache überein, auf die sie wie auf ihre *causa finalis* zurückbezogen sind. Auch diese Analogie ist nur vom Glauben her zu erkennen, ist *analogia fidei*. In der antiken Auffassung trägt die Versammlung der Vollbürger, die Ecclesia, öffentlich rechtlichen Charakter. Die versammelten Bürger wurden dem Staate als handelndes Subjekt gleichgesetzt. Dieser Gedanke läßt sich — wie Peterson bemerkt — sehr leicht in den Urkunden des alten ägyptischen Vereins- und Genossenschaftswesens verfolgen. Nirgendwo ist die Versammlung eines „Vereins, einer Genossenschaft das kollegiale Organ des Vereins oder der Genossenschaft, sondern der Verein, die Genossenschaft selbst. Nach dem griechischen Standpunkt ist es eben die Genossenschaft selbst, die in der Versammlung und nicht durch die Versammlung will und handelt“. Diese Gedanken von San Nikolas⁶⁰⁾ (Ägyptisches Vereinswesen z. Zt. der Ptolomäer und Römer) macht Peterson ebenso für die altkirchliche Ecclesia geltend. Die „Kirche ist da, wenn sie zusammentritt, sei es zu Kulthandlungen, sei es zu Konzilsbeschlüssen. Immer ist das Zusammentreten der Ecclesia von dem Erscheinen jener Engel begleitet, die, aus der Himmelsstadt kommend, der Kirche ihren Charakter als einer öffentlichen Größe verleihen“⁶¹⁾.

Es bleibt die Frage, ob die Kirche als eine Institution der Himmelsstadt aufzufassen ist. Peterson glaubt seine These in der hl. Schrift bestätigt zu finden. Paulus spricht dort an einer Stelle von den Kindern des oberen Jerusalem. Kinder, ja Bürger der Himmelsstadt würden wir durch die Taufe. Der Hebräerbrief (12, 22 f.) kündigt von unserem Nahen zu der himmlischen „Festversammlung und zur Ecclesia der Erstgeborenen, die im Himmel als Bürger eingetragen sind“. Peterson interpretiert dieses unser kultisches „Sich-nahen“ zu der Festfeier im Himmel als eine Teilnahme der irdischen Ecclesia an dem Kulte der Engel in der Himmelsstadt⁶²⁾. Daß in Wirklichkeit der Kult der irdischen Ecclesia eine Teilnahme am Kult ist, der Gott in der Himmelsstadt dargebracht wird, bezeugt

⁶⁰⁾ vgl. hierzu Peterson: Von den Engeln, Anm. 80, 12.

⁶¹⁾ Peterson, Von den Engeln, S. 80.

⁶²⁾ Zum Ganzen vgl. denselben, S. 16/17.

auch die hl. Schrift an anderen Stellen. In c. 4 der Apk. nehmen die 24 Presbyter, — das sind die Repräsentanten des geistigen Israel, d. h. der irdischen Kirche, — den Lobpreis der Thronengel auf⁶³⁾. Eine theologische Beweisstelle für unsere These, wonach die irdische Ecclesia als eine Institution der Himmelsstadt aufzufassen ist, wenn sie auch unmittelbar auf Christus zurückgeht⁶⁴⁾. Die in Frage stehende Analogie weist noch einmal die Kirche in anderer Beleuchtung als metapolitische Größe auf. Andererseits führt sie dazu, die Kirche als ein soziologisches Element der himmlischen Polis aufzufassen. Da aber viele politische Form der Kirche vergänglich ist, so berechtigt sie uns nicht dazu, dieses Element als bleibendes soziologisches zu denken und etwa in der Art einer Volksversammlung vorzustellen.

⁶³⁾ derselbe a. a. O., S. 25.

⁶⁴⁾ P. Hermann Keller hat anscheinend diese Gedanken aufgegriffen, sie einer gründlichen Untersuchung unterzogen und ihnen eine tiefere theologische Antwort gegeben. In diesem Zusammenhang kann nur kurz das Ergebnis von P. H. Keller gestreift werden. Im übrigen muß auf seine tiefeschürfende Abhandlung hingewiesen werden. (s. Benediktinische Monatsschrift: Die Kirche als Kultgemeinde, Heft Oktober-Dezember 1935). Die Kirche als Institution der Himmelsstadt, oder anders ausgedrückt, als die grundsätzlich vorauszusetzende, für den Menschen erst verhältnisentsprechende Basis, um am wahren, letzten, eschatologischen Kult im Himmel vor dem Angesichte des Vaters teilzunehmen, steht in innigem Zusammenhang mit dem letzten Sinn des Erlösungswerkes Christi und seiner Fortsetzung in der kirchlichen Eucharistie. Der Weg Christi von seiner Geburt bis zur Himmelfahrt hat nicht nur den Sinn des Sieges über den Tod, Sünde und Hölle, sondern auch „die Erfüllung und Verwirklichung einer kultischen Aufgabe, im Himmel vor dem Angesichte des Vaters die wahre und endgültige Liturgie zu feiern“. Christus ist also nicht nur berufen, um die Menschen zu befreien, er ist auch als Hoherpriester in das himmlische Heiligtum eingetreten (zum Ganzen, Keller, S. 285/84, und Hebr. 9, 24). Christus beginnt als Mensch im Himmel den wahren Kult Gottes. Er wird als Mensch in die heilige Handlung hineingezogen. (Keller, S. 285). Christi Opfer hat die menschliche Natur zum erstenmal wieder nach dem Falle Adams in neuer gnadenhaften „Seins- und Existenzform“ in die Gemeinschaft des himmlischen Kultes emporgeführt. (Keller, S. 348). Darum hat „die Kirche als der Leib Christi in dieser Welt keine andere Aufgabe, als uns den Zugang zum himmlischen Kult zu ermöglichen“ (Keller, S. 360) ... „den erlösten Menschen, der noch in dieser Welt steht, im Hl. Geiste und durch Christus zum ewigen Kult des Vaters zu geleiten“. Das neutestamentliche Opfer ist daher „nichts anderes als die Teilnahme am Kult der Engel und Heiligen. Dieser Kult ist das dem Vater dargebrachte Opfer des Lobes und Dankes, in dem der ganze Himmel sich selbst dem Vater darbringt durch seinen Sohn Jesus Christus im Hl. Geiste“ (Keller, S. 361).

6. Kapitel.

Profan politische Akklamation — christlich liturgische Akklamation — Hymnus.

Nach der genaueren Untersuchung der analogen soziologischen Seinswesen zwischen der irdisch-politischen und religiös-metapolitischen Gemeinschaftsstruktur, soweit sich solche Entsprechungsverhältnisse nach Peterson ergaben, wollen wir noch kurz die Frage nach der Verhältniseinheit zwischen den Äußerungsformen beider Gemeinschaften aufwerfen. Es ist die Frage nach dem analogen Gebrauch der Akklamation in der irdisch profanen und der christlichen Ecclesia ⁶⁵⁾.

Was sind Akklamationen? Im profan politischen Gebrauch bezeichnet man mit Akklamationen die Rufe einer größeren Menge in bestimmter Form, um politische Personen zu feiern, oder ihnen gegenüber sich zu dem Vollzug oder Nicht-Vollzug öffentlicher Rechtshandlungen zu äußern, bzw. den Vollzug zu adstipulieren. Der Rechtscharakter der Akklamation hängt natürlich von verfassungsrechtlichen und versammlungsrechtlichen Fragen ab ⁶⁶⁾. Die akklamatorische Tätigkeit hat eine bestimmte Ausdruckform, die den mannigfachen akklamatorischen Ruf einleitet.

Z. B.

- 1) ἔκκραζαν
- 2) λέγοντες
- 3) subclamaverunt
- 4) ἐκβοᾶν
- 5) ἐβόων (una voce)
- 6) μιᾷ φωνῇ ἔκκραζαν
- 7) ἀνακράγοντες usw.

Nach den wesentlichen Inhalt spricht man von ⁶⁷⁾:

1) Εἰς-θεός	Akklamationen (S. 149)
2) Νικᾷ	„ (S. 152 f.)
3) κύριε ἐλέησον	„ (S. 164 f.)

⁶⁵⁾ Unter christlicher Akklamation soll hier der die öffentliche liturgische Feier oder die Rechtshandlungen der christlichen religiösen Gemeinschaft akklamierende Ruf verstanden sein.

⁶⁶⁾ zum Ganzen vgl. E. Peterson: *Εἰς θεός* Göttingen 1926, S. 141, 150, 179 u. 189.

⁶⁷⁾ Peterson a. a. O., S. 191.

4) <i>πολλὰ τὰ ἔτη</i>	Akklationen	(S. 167 f.)
5) <i>Εἰς αἰῶνα</i>	„	(S. 168 f.)
6) <i>Διαμένει</i>	„	(S. 174 f.)
7) <i>ζῆν</i>	„	(S. 175 f.)
8) <i>᾿Υψον</i>	„	(S. 176 f.)
9) <i>᾿Αξιος</i>	„	(S. 176 f.)
10) <i>Εἰς</i>	„	(S. 180/181)
11) <i>Ἀῶξει</i>	„	(S. 181 f.)
12) <i>δόξα</i>	„	(S. 224 f.)

Die Akklamationen dringen aus der profanen Ecclesia in den Pagankult, gehen später sowohl aus dem paganen Kult als aus der profanen Ecclesia in die christlichen Versammlungen (Konzilsversammlungen) über, um zur Zeit der dogmatischen Streitigkeiten in dem christlichen Gottesdienst Verwendung zu finden, um Sprache und Sitte der Liturgie in nicht geringem Maße zu beeinflussen⁶⁸). Bei der liturgischen Gestaltung des christlichen Gottesdienstes wurden vielfach pagane und profane akklamatorische Formen übernommen und mit völlig anderem neuen christlichen Inhalte erfüllt. Ein Vergleich solcher Formen führt einmal zu einer Ähnlichkeit im akklamatorischen sprachlichen Stil, bei einer grundsätzlichen Verschiedenheit im inhaltlichen Bedeutungsgehalt. Diese *analogia aequivoca*, bloße Ähnlichkeit, bringt unser Problem der Lösung nicht näher und scheidet daher aus.

Es ist aber erst von entscheidender Bedeutung, wenn eine *Seinsbeziehung* zwischen profan politischen und religiös christlichen Akklamationen als Beziehung zwischen *Wesenseigenschaften* verschiedener Sphären besteht. Es müßte sich also die christliche Akklamation wesentlich zur religiösen Sphäre verhalten, wie sich die profan politische zur politischen Sphäre verhält. Die christliche Akklamation müßte in der religiösen Sphäre dauernd das leisten, was profane Akklamation dauernd (!) in der politischen Sphäre zu leisten hätte. Das bedeutet aber letztthin, profane und christliche Akklamation müßten in *Wesensanalogie* und nicht in bloßer *Eigenschaftsanalogie* aufeinander bezogen werden können.

Um noch klarer hervortreten zu lassen, was hier gemeint sein soll, wollen wir zunächst einige Beispiele anführen, die nur eine

⁶⁸) Peterson a. a. O., S. 142, 144 u. 152.

Beziehungsidentität im Sein ergeben, wenn man den sachlichen Bedeutungsgehalt der Analogie zu erfassen sucht.

Zwei Beispiele aus der *Νικᾶ* - Akklamation.

Beim Konzil von Ephesus (431) ruft das Volk dem Kaiser zu: „Du sollst siegen allezeit, Theodosius“ . . ., „Christus hat gesiegt! Das Kreuz hat gesiegt . . .“, „Der Kaiser siegt, wie Christus siegt“⁶⁹). Peterson macht aufmerksam auf den engen Zusammenhang der *Νικᾶ* - Akklamation für den Kaiser und der religiösen Akklamation, der nicht erst in christlicher Zeit entstanden ist. Der Sieg in der natürlichen Sphäre hat zu dem Siege in der übernatürlichen Sphäre eine innere notwendige Beziehung, denn beide sind zum Bestande der jeweiligen Gemeinschaft notwendig. Allein, der natürliche Sieg kommt dem Kaiser nur seiner ihm im Flusse des Geschehens zugefallenen Macht nach zu, während er Christus innerlich notwendig der Allmacht nach zukommt⁷⁰). Das will auch das den Christus-Sieg-Akklamationen häufig hinzugefügte „ἀεί“, „semper“ zum Ausdruck bringen; den ewigen Sieg⁷¹). Die Gegenüberstellung des kaiserlichen Sieges und des Sieges Christi ist mithin nur eine metaphorische Analogie. Wird dagegen der sachliche Bedeutungsgehalt: das Analogon Sieg für die natürliche und übernatürliche Sphäre in Betracht gezogen, so haben wir eine Seinsanalogie.

Ein anderes Beispiel aus der *Νικᾶ*-Akklamation, von der daselbe gilt.

Profan: καὶ κύριος εἶ καὶ πρῶτος εἶ
καὶ πάντων ἐντυχέστατος.
νικᾶς νικήσεις
ἀπ αἰῶνος Ἀμαζόνιε νικᾶς⁷²)

Christlich: Ἰησοῦς Χριστὸς oder:
Σταυρὸς νικᾶ⁷³)

Ein Beispiel aus der *ἄξιος*-Akklamation,

Profan: Eusebius berichtet, daß bei der Wahl des Fabian in Rom das Volk *ἄξιον ἐπιβοῆσαι*⁷⁴); oder in dem Protokoll einer Volksversammlung heißt es:

⁶⁹) Peterson a. a. O., S. 152.

⁷⁰) Der Sieg Christi kann nicht wie der natürliche Sieg mit der reinen Vernunft erkannt werden, sondern ist nur aus dem Glauben her zu erkennen. Auch hier haben wir eine analogia fidei.

⁷¹) Peterson a. a. O., S. 154.

⁷²) Peterson a. a. O., S. 144.

⁷³) derselbe a. a. O., S. 152.

⁷⁴) derselbe a. a. O., S. 176/177.

Ὁ δῆμος ἐβόησεν:
πολλῶν ψηφισμάτων ἄξιος ⁷⁵⁾),

Christlich: Bei der Bischofswahl des Heraklius, dem Nachfolger Augustins, wurde akklamiert: „Dignus et iustus est“ als auch „dignum et iustum est“. Die letztere Form ist die eigentlich liturgische Akklamation. Man denke an das „dignum et iustum est“ in der römischen Messe. Auch hier bewirkt das Analogon ἄξιον καὶ δίκαιον (dignum et iustum est) eine seinsmäßige Beziehung, wenn man den sachlichen Bedeutungsgehalt ins Auge faßt. Das „dignum et iustum est“ in der profan politischen Sphäre hat die analoge Funktion zum dignum et iustum est in der religiösen Sphäre.

Die in die Liturgie dauernd eingegangene ἄξιον καὶ δίκαιον Formel ist schon von P. Cagin als Akklamation erkannt worden ⁷⁶⁾). Die kirchliche Liturgie kennt mithin Formeln, die akklamatorischen Charakter besitzen. Damit ist aber wieder die Frage nach einer Wesensanalogie gestellt, d. h. die Frage, ob die Akklamationen in der politischen und religiösen Sphäre Wesenseigenschaften der Gemeinschaft sind. Aus der Geschichte der staatsrechtlichen Verfassungen wissen wir, daß das Recht der Akklamation als Ausdruck der staatsrechtlichen Stellung des Volkes von verfassungsrechtlichen Fragen abhängt. Die Akklamation ist daher in der politischen Sphäre niemals eine konstitutive, d. h. Wesenseigenschaft der Gemeinschaft. Ist damit die Frage nach einer Wesens- oder Seinsanalogie zwischen profan politischer und christlicher Akklamation auch negativ beantwortet, so muß jetzt die Frage nach dem wirklichen Bestehen einer Analogie im Gegensatz zur bloßen Ähnlichkeit zwischen profan-politischer und christlicher Akklamation überhaupt gestellt werden. Die Antwort auf diese Frage hängt ab von dem inneren seinshafter notwendigen Dasein der Akklamationen der christlichen Liturgie als notwendiger Funktion des christlichen Gemeinschaftskultes. Diesen tatsächlichen Gebrauch der Akklamationen in der verbindlich gültigen, kirchlichen Liturgie hat Peterson überzeugend dargetan. In c. 4, 10 der Apk. antworten die 24 Presbyter, die Repräsentanten des geistigen Israel, d. h. der Kirche, dem Lobpreis der Thronengel mit dem Hymnus:

„Würdig bist du, unser Herr und Gott,
Zu nehmen Verherrlichung und Ehre und Kraft,
Denn du hast das All geschaffen,

⁷⁵⁾ Peterson a. a. O., S. 176.

⁷⁶⁾ derselbe a. a. O., S. 177.

Und wegen deines Willens ward es
Und ward es erschaffen“⁷⁷⁾).

Peterson charakterisiert den ersten Teil dieses Hymnus, von „Würdig bist du“ angefangen bis „zu nehmen Verherrlichung, Ehre und Kraft“ als eine Akklamation. Darauf weist schon die Einleitungsformel *ἐλεγον* hin. „Die Akklamationen aber treten hier auf, weil sie dem Gott gelten, der den Thron der Ewigkeit inne hat. Sie werden aus dem Munde der 24 Presbyter laut, weil auch sie, soweit sie „Könige“ sind, der politischen Welt angehören“⁷⁸⁾. Die Presbyter gehören der religiös politischen Welt an und sind wirkliche Könige, freilich in einem anderen Sinne als Christus, der Gottmensch, König ist. Sie sind es der Würde nach. „Das ist als wichtig festzuhalten: Der Kult der himmlischen Kirche, und damit implicite auch natürlich die Liturgie der irdischen Kirche, die sich mit der himmlischen vereint, hat eine ursprüngliche Beziehung zur politischen Welt, die darin gegeben ist, daß die Christen das irdische Jerusalem, das zugleich Polis und Tempel ist, verlassen haben, um dem himmlischen Tempel und der himmlischen Polis sich zu nahen. Daher wird Gott auch als ein König gesehen, und darum wird hervorgehoben, daß seine Priester „königliche“ Priester sind . . . Jetzt wird verständlich geworden sein, warum der Hymnus die Form der Akklamation annimmt“⁷⁹⁾. Durch Christus ist die irdische Kultstätte und die irdische Polis transponiert in eine neue Wirklichkeit: den himmlischen Tempel (das geschlachtete Lamm) und die himmlische Polis (das Gottesreich). Der Hymnus nimmt also deshalb die Form der Akklamation an, weil diese, primär der profan politischen Welt entlehnt, nunmehr den religiös politischen Charakter einer anderen Welt zum Ausdruck bringen soll. Da aber die Akklamation nur im *hic et nunc* der Zeit laut wird⁸⁰⁾ und der kirchliche Hymnus letzter eschatologischer Hymnus ist, kennt das endgeschichtliche Gottesreich nur die Form des akklamatorischen Hymnus oder der akklamationsartigen Doxologie.

Der Hymnus der Presbyter oder die neue „Ode“ des neuen letzten Volkes pflanzt sich weiter in dem Ruf unzähliger Engel: „Würdig ist das geschlachtete Lamm,

⁷⁷⁾ vgl. zum Ganzen Peterson: Von den Engeln, S. 26/27 u. Anm. 26, 20.

⁷⁸⁾ Peterson: Von den Engeln, S. 26/27 und Anm. 26, 20.

⁷⁹⁾ Peterson, S. 26/27.

⁸⁰⁾ Peterson, a. a. O., S. 59.

Zu nehmen Kraft und Reichtum und Weisheit
Und Stärke und Ehre und Herrlichkeit und Segen“⁸¹⁾.

Der Ruf der Geisterwelt ertönt *μεγάλη φωνή*. (Apk. 5, 12). *Μεγάλη φωνή*. ist aber terminus technicus für eine Akklamation. Bedenkt man dazu die Vielheit der Rufe, das Fehlen eines hymnischen Stiles, so muß auch dieser Lobpreis als eine akklamationsartige Doxologie bezeichnet werden. Das neue, alle Weltvölker transzendierende Volk „wird mit einem Ruf aus der Geisterwelt begrüßt, der als Doxologie alle politische Akklamation der Weltvölker transzendiert“⁸²⁾. Peterson weist auf eine interessante Parallele Phil. 2, 11 hin. Auch dort wird der wiederkommende Christus durch die Geisterwelt mit der Akklamation: „κύριος ist Christus“ begrüßt⁸³⁾. Dem Lobpreise der himmlischen Geisterwelt schließt sich der sichtbare Kosmos an mit einer akklamationsartigen Doxologie⁸⁴⁾. Es sei noch erinnert an die liturgische *δόξα*-Akklamation, der großen und kleinen Doxologie (Gloria und Dreifaltigkeitsformel).

σὺ μόνος ἅγιος, μόνος κύριος

Jesus Christus *εἰς δόξαν θεοῦ πατρὸς*.⁸⁵⁾

Nicht unerwähnt darf der zur Sphäre des Profanen analoge Gebrauch des *dignum et iustum est* als Akklamation in der Präfation der römischen Messe bleiben⁸⁶⁾.

Besinnt man sich darauf, daß die Litaneien erst von ihrem akklamatorischen Charakter her verständlich sind⁸⁷⁾, denkt man an den akklamatorischen Sanctus-Ruf des Volkes (Nickl: Der Anteil des Volkes in der Meßliturgie in Frankreich, Innsbruck 1933, S. 24 f.)⁸⁸⁾, denkt man an die Amen-Akklamation⁸⁹⁾, so wird man mit Rücksicht auf den Charakter der christlichen Liturgie als einer öffentlichen, religiös-politischen Handlung zu nachstehendem Urteil geneigt: die Akklamationen innerhalb der liturgisch religiösen Ebene bringen neben der dynamischen Funktion göttlichen Lobpreises auch die kirchenrechtliche Stellung des christlichen Volkes zum Ausdruck. Die Frage, ob die Akklamationen die Rolle einer We-

⁸¹⁾ Vgl. Peterson, Von den Engeln, S. 33.

⁸²⁾ Peterson, S. 34.

⁸³⁾ derselbe, Anm. 34, 24.

⁸⁴⁾ derselbe, S. 35.

⁸⁵⁾ derselbe: *Εἰς θεός*, S. 154.

⁸⁶⁾ vgl. Peterson, Von den Engeln, Anm. 55, 6.

⁸⁷⁾ derselbe: *Εἰς θεός*, S. 166.

⁸⁸⁾ derselbe, Von den Engeln, S. 58.

⁸⁹⁾ derselbe: *Εἰς θεός*, S. 179.

senseigenschaft in der Funktionsordnung der religiösen Gemeinschaft spielen oder nur vom Profanen her übernommen sind, muß einer tiefergreifenden theologischen Untersuchung vorbehalten bleiben. Einen inneren notwendigen Zusammenhang zwischen der Liturgie des Gottesreiches und dem Gebrauch der Akklamationen vorausgesetzt, besteht also zwischen dem Gebrauch einer profanen Akklamation in der profan politischen Sphäre und dem Gebrauch einer christlich liturgischen Akklamation in der religiösen Sphäre eine metaphorische Analogie. Besteht dieser Zusammenhang nicht, dann haben wir es nur mit einer Ähnlichkeit und nicht mit einer Analogie zu tun.

(Nationaler Hymnus — liturgischer Hymnus).

Daß die politische Nationalhymne keine Wesenseigenschaft im *ordo agendi* der politischen Gemeinschaft ist, wird niemand bezweifeln. Ebenso sicher aber ist der liturgische Hymnus mitbestimmend für den Kult des himmlischen Jerusalems. Origenes bemerkt: „Den Menschen kommt das Singen von Psalmen zu, das Singen von Hymnen aber steht den Engeln an und denen, die ein Leben wie die Engel führen“⁹⁰⁾. Um mit Peterson zu sprechen, der kirchliche Hymnus transzendiert alle nationalen Hymnen, „denn er gilt dem Sieger, der alle Siege der Könige der Erde transzendiert hat, ist letzter eschatologischer Hymnus, wie das Volk, das ihn anstimmt, letztes heiliges Volk ist“⁹¹⁾. Oder: „Der Gottesdienst des himmlischen Jerusalem ist bestimmt durch den Gesang des Sanctus, der Siegeshymnen usw. . . .“⁹²⁾. Der Hymnus gehört im Gegensatz zur Akklamation zur Unaufhörlichkeit der Ewigkeit⁹³⁾.

Zusammenfassung.

Als Ergebnis unserer Untersuchung dürfen wir festhalten 1. eine echte Seinsanalogie und Glaubensanalogie und damit ein streng metaphysischer, ja theologischer Analogiebeweis besteht zwischen der irdischen politischen Gemeinschaft und dem Gottesreiche, geschichtlich und eschatologisch gesehen, zwischen dem irdischen Volk und dem Gottesvolk, zwi-

⁹⁰⁾ vgl. Peterson, Von den Engeln, S. 60.

⁹¹⁾ derselbe, S. 31/32.

⁹²⁾ derselbe, S. 36.

⁹³⁾ derselbe, S. 59.

schen der profan antiken Ecclesia als Institution der antiken Polis und der christlichen Ecclesia als Institution der Himmelsstadt.

2. Eine nur metaphorische Verhältnisentsprechung besteht zwischen dem Königsein des irdischen Königs und des himmlischen, göttlichen Königs. Dagegen besteht keine Analogie zwischen der Einheit des irdischen Königs und Gott als König, vielmehr nur eine Ähnlichkeit.

3. In nur metaphorischer Verhältnisentsprechung und unter bestimmten Voraussetzungen in bloßer Ähnlichkeit dürfen aufeinander bezogen werden: Engelhierarchie und berufsständische Ordnung, profan politische und christlich liturgische Akklamation. Für die letztgenannte Analogie gilt dann die Einschränkung einer zwischen ihren analogata bestehenden Seinsanalogie, soweit es sich vielfach um ihren analog sachlichen Bedeutungsgehalt handelt. Die meisten der durchgeführten Analogien stellten sich in ihrer besonderen charakteristischen Prägung als Glaubensanalogien heraus, d. h. als in die Glaubensanalogie aufgenommene Seinsanalogien. So die Analogie zwischen dem irdisch-politischen Reiche und dem geschichtlichen und endgeschichtlichen Gottesreiche, zwischen dem irdischen Volk und dem Gottesvolk, zwischen der profan-antiken Ecclesia als Institution der antiken Polis und der christlichen Ecclesia als Institution der Himmelsstadt und schließlich zuweilen hinsichtlich des analog sachlichen Bedeutungsgehaltes zwischen der profan-politischen und der christlich-liturgischen Akklamation. Daraus geht aber eindeutig hervor, daß wir es nicht nur mit einer rein natürlich-philosophischen, sondern mit einer Offenbarungstheologie zu tun haben, mit einer besonderen Methode der Theologie, einer Theologie, die in ihrer Form verhältnisentsprechend seinshaft oder nur metaphorisch in dem von uns entwickelten Sinne politisch ist. Demnach können wir im Anschluß an Peterson den Begriff der metapolitischen Theologie bestimmen als die Lehre von der Analogie zwischen der Seinsstruktur der irdisch soziologisch-politischen Gemeinschaft und der theologischen Transposition, oder ganz konkret gesprochen: **metapolitische Theologie ist die Lehre von der Analogie zwischen der Seinsstruktur der profan-politischen und der religiös (meta)-politischen christlichen Gemeinschaft.**

Über aller irdisch-politischen Gemeinschaft steht laut dieses Vergleiches mit hohem Wahrscheinlichkeitsgrade als ihr metaphysisch transzendentes Ur- und Vorbild, als ewig gültiges Gemeinschaftsgefüge die nach dem Tätigkeitsprinzip im Seinsprinzip bestimmte, d. h. berufsständisch (analog verstanden) in ihrer Gliederung bestimmte metapolitische Gemeinschaft.

Das ist grundsätzlich etwas anderes als eine Reichstheologie, die schon deshalb sehr problematisch ist, weil das Reich eine Geschichte hat⁹⁴⁾. Vor allem aber wird die Erkenntnis, daß die Kirche keine politische, sondern eine metapolitische Größe ist, zu einem tieferen Verständnis des Zueinander von Kirche und Staat beitragen können.

Es mag vielleicht überrascht haben, daß in keiner Weise der Versuch gemacht wurde, die katholische Kirche als politische Form in einer Analogie zu den verschiedensten Staatsformen zu würdigen, wie dies Carl Schmitt⁹⁵⁾ getan hat. Auf eine Auseinandersetzung mit dieser Frage konnte und mußte verzichtet werden. Vor allem, weil eine erschöpfende Darstellung aller überhaupt möglichen Analogien zwischen der profan politischen und der religiös metapolitischen Gemeinschaft in dem sozialen Seinsgefüge über Zweck und Ziel unserer Aufgabe hinausgeführt hätte, die nur im engen Anschluß an Peterson die Problematik der metapolitischen Theologie aufrollen wollte. Zum anderen ist alles, was an der katholischen Kirche als noch nicht endgültiges Gottesreich politische Form trägt, vergänglich. So gesehen, kann sie aber nur in soweit das ewig gültige Bauegefüge der ewig gültigen transzendenten Gemeinschaftsordnung offenbaren, als sie sich selbst mit der letzten endgültigen Gemeinschaft, dem eschatologischen Gottesreiche, deckt. Unsere Aufgabe bestand nur darin, im Anschluß an die Schriften von Carl Schmitt und Erick Peterson in den wahren Begriff und das Problem der metapolitischen Theologie einzuführen. Wir hoffen, dazu einen bescheidenen Beitrag geleistet zu haben.

⁹⁴⁾ vgl. hierüber H. Dietrich Wendland: Reichsidee und Gotteskirche, Jena 1934, S. 89—95.

⁹⁵⁾ C. Schmitt: R. Katholizismus als politische Form. Theatiner-Verlag. Hamburg 1925.

Anhang I.

Es dürfte nicht unwichtig erscheinen, das Entsprechungsverhältnis von natürlichem Volk und Gottesvolk genauer zu untersuchen. Diese Aufgabe setzt im wesentlichen nur eine Formaldefinition über das Wesen des Volkes voraus. Da die Erörterungen und Forschungen hierüber heute noch im vollen Flusse sind, wollen wir uns mit einem kurzen Überblick über die Problemlage begnügen. Zur Voraussetzung sei grundsätzlich ein scharfer Unterschied gemacht zwischen dem Volk als einer Gruppe von Menschen und dem Volkstum als dem Inbegriff der Gesamthalte „der Werte, auf deren gemeinsamem Besitz sich die völkische Einheit gründet“¹⁾. Volk und Volkstum sind aufeinander bezogen wie Ursache und Wirkung.

Zwei Richtungen lassen sich deutlich bei der Begriffsbestimmung des natürlichen Volkes unterscheiden: eine mehr biologisch naturalistische Richtung und eine mehr geistig kulturelle Richtung. Zwischen diesen beiden Polen suchen andere, die das Schwergewicht bald mehr auf diese bald mehr auf jene Richtung legen, zu vermitteln. Die naturalistische Richtung sieht die konstitutive Wesensbestimmung des Volkes mehr in den rassischen Faktoren und spricht auch von der primären Blutsbedingtheit des Geistes. Volk ist Bluts- und Artgemeinschaft. Allein Serben und Kroaten bleiben trotz gleichartiger rassischer Zusammensetzung bei einheitlicher Sprache ein abgespaltetes Volkstum. Die Zugehörigkeit zu ein und derselben Rassenmischung hat die Aufteilung in verschiedene Völker nicht verhindert²⁾. Zwischen Holländern und Norddeutschen besteht eine geringere Rassenverschiedenheit als zwischen Norddeutschen und Bayern.

Die entgegengesetzte Richtung verlagert das Schwergewicht der Volkswesenheit zu stark ins Kulturelle. Für sie ist das Volk schlechthin eine Sprachgemeinschaft. Trotz ihrer großen gemeinschaftsbildenden Kraft ist die Sprache nur eins der Wesenselemente des Volkwerdens. Ein Neger kann wegen Rassenverschiedenheit nie ein Engländer werden, auch wenn er Englisch spricht, ja sogar denkt oder fühlt³⁾. Zwischen diesen beiden Richtungen vermittelt Max Hildebert Böhm⁴⁾ seine Wesensbestimmung des Volkes, dem wir freilich, vor allem wegen der ins Metaphysische und halb Religiöse gesteigerten „Volkswesenheit“, nicht folgen können. Zwischen Volk und Rasse läßt sich ein ursächlicher und zielhafter Bezug herstellen⁵⁾. Volk (im Sinne des Völkischen) „verwirk-

1) Oswald Menghin: Geist und Blut, Wien 1934, S. 128.

2) Oswald Menghin a.a.O., S. 129.

3) derselbe, S. 129.

4) Max Hildebert Böhm: Das eigenständige Volk, Göttingen 1932, S. 18

5) M. H. Böhm a.a.O., S. 18.

licht sich in einer gemeinschaftlichen Kulturaussonderung, die wir Volkstum nennen, dieses Volkstum wird von einem gemeinschaftlichen und arteigenen Geist getragen, für dessen inbildliches Maß und Ziel die Bezeichnung Volkheit vorgeschlagen worden ist“⁶⁾. „Das Volk als lebendiges Wir-Ich ist Gemeinschaft und Gattung zugleich, und in dieser gedoppelten Kollektivität wird es zur geschichtstätigen Substanz als Volkspersönlichkeit . . . Volkspersönlichkeit bedeutet Teilhabe an der Personwerdung des Volkes, an seiner substantiell-kollektiven Existenz als geschichtliches Werdewesen . . .“⁷⁾

In gesunder Mitte bewegt sich die Formaldefinition von Oswald Menghin. „Volk ist die gottgewollte, die Folge der vergangenen, lebenden und zukünftigen Geschlechter umfassende, gewordene, natürliche und kulturelle Gemeinschaft, welche die letzte Einheit innerhalb der Menschheit bildet und durch eine Sprache erkennbar ist“⁸⁾. Volk entsteht also, wenn die im Blute beschlossenen naturhaften Anlagen durch die formende und formgebende Kraft des Geistes Gestalt gewinnen. Dabei kommt neben den rassischen Spannungen der Religion eine nicht zu unterschätzenden Bedeutung zu. Jedem Volke entspricht „ein spezifisches Gemenge von Rassen . . . Religion bestimmt im Grunde Wesen, Wert und Wohl einer Kultur“⁹⁾.

Im wesentlichen bewegt sich auf derselben Linie die Wesensbestimmung des Volkes als „die lebendige aus Stämmen zusammengewachsene Einheit, die in eigenartiger von anderen Gruppen unterschiedener Natur- und Kulturgemeinschaft lebt. Die Führung in der Entwicklung und Formung der Volkspersönlichkeit fällt dabei dem Geist zu, der den Erbstrom besetzt und die Auswirkungen der Anlagen entscheidend mitbestimmt“¹⁰⁾.

P. Wilhelm Schmidt und Stavenhagen legen den Nachdruck stärker auf die Seite des Geistig-Kulturellen. Nach Stavenhagen gehört des Volk „mehr zur seelisch geistigen Gemeinschaftsform im Gegensatz zur pragmatischen, mehr durch äußere Güter und Ziele bestimmten Gemeinschaftsform“. Im „Volk und noch mehr in der kulturell entwickelten Gestalt der Nation zeigt sich die Tendenz . . . seelisch geistiger Einheit. Sie wurzelt in lebendiger Tradition und einheitlichem Wertfühlen“¹¹⁾. Nach P. W. Schmidt liegt Sein und Wirken des Volkes mehr in dem vom Geist geleiteten Kulturellen, während er Sein und Wirken der Rasse mehr im Naturhaften sieht¹²⁾. „Volk besagt Gemeinsamkeit der Kultur, nicht nur der materiellen, sondern auch der geistigen“¹³⁾. Das Bewußtsein um die

6) Böhm a.a.O., S. 38.

7) Böhm a.a.O., S. 310.

8) O. Menghin a.a.O., S. 128.

9) Menghin a.a.O., S. 135 u. 147.

10) Der große Herder, Bd. 12, S. 403.

11) vgl. Stavenhagen: Staat u. Nationen, Rezension in Stimmen der Zeit, Novemberheft 1935, S. 82.

12) P. W. Schmidt, Rasse und Volk 2. Aufl. Salzburg und Leipzig 1935, S. 196.

13) Schmidt a.a.O., S. 85.

Gemeinsamkeit gehört nach Schmidt wesentlich zum Volksein¹⁴⁾. Im einzelnen unterscheidet er als Elemente des Volkwerdens:

1. formell.

- a) Erfüllung eines großen Erdraumes mit großen Menschenmassen (extensives oder zentrifugales Element)¹⁵⁾.
- b) Das Bewußtsein der Zusammengehörigkeit dieser Menschen. (intensives oder zentripetales Element).

2. andere Elemente.

- a) Einheit der Rasse (Rassenmischung),
- b) Einheit der Sprache,
- c) Gemeinsamkeit der Kultur und tiefergreifender geschichtlicher Schicksale,
- d) Gemeinsamkeit der Religion.

Wie auch immer die endgültige Formalbestimmung des Volksbegriffes lauten mag, wir bewegen uns nur immer in der natürlichen Sphäre und können in dieser Wesensbestimmung nicht erfassen, was wir mit dem Worte Gottesvolk meinen. Gottesvolk muß einer anderen, dem rein Natürlichen übergeordneten Kategorie des Volkseins angehören, mit einem neuen zu dem naturhaften Volksein hinzutretenden Bestimmungsgrund. Denn die Daseinsweise ist durchaus bedingt durch die daseinsformenden Bestimmungsgründe. Wie der Verlauf der Heilsgeschichte zeigt, war dieser Bestimmungsgrund nach göttlicher Weisheit in den verschiedenen Zeiten ein verschiedener. Das alttestamentliche Gottesvolk, das Volk Israel, kommt zu seiner Existenz als Volk Gottes, d. h. als Volk seines Gottes durch seine göttliche Berufung, seine Auserwählung im Berufensein. „Ich werde euer Gott und ihr mein Volk sein . . .“¹⁶⁾. „Israel heißt das Volk und Eigentum Gottes, weil Gott dasselbe aus allen Völkern auserlesen, daß es unter seiner unmittelbaren Oberherrschaft und Leitung stünde, nach seinem Gesetz lebe und seines Schutzes sich erfreute, einen theokratischen Staat bilde. Daß dies Wahrheit war, erhellt daraus, daß in diesem Volk allein die Erkenntnis und Verehrung eines Gottes öffentlich und gesetzlich war und daß aus diesem Volk das Heil der Welt gekommen ist“¹⁷⁾.

Wie im Alten Bunde Israel ein heiliges, Gott in besonderer Weise angehöriges Volk war, so im Neuen Bunde die Christenheit, das letzte heilige eschatologische Volk. Damit ist auch das Verhältnis des alttestamentlichen und neutestamentlichen Gottesvolkes schon berührt. Es ist das Verhältnis von Beginn und Vollendung, Vorbereitung und Erfüllung, religionsphilosophisch gesehen, der Übergang vom Volksgott und von der Volkskirche zum Welterlöser, zum Weltgott und der Welt-

¹⁴⁾ Schmidt a.a.O., S. 86.

¹⁵⁾ Schmidt a. a. O., S. 94—95.

¹⁶⁾ Lev. 25, 12, Deutr. 4, 6—7 Ps. 3, 2, 12 Is. 1, 34 Jer. 7, 25.

¹⁷⁾ Gottfried Buchners biblische Real- u. Verbal- u. Handkonkordanz, Leipzig, 1907, S. 1064 § 2 b.

kirche. Der daseinsformende Bestimmungsgrund dieses neuen letzten Gottesvolkes, der christlichen Menschen, ist das früher erwähnte Wesensgesetz des Christlichen schlechthin; die Bindung göttlichen Wesens an das Naturhafte. Das bedeutet eine Berufung, Auserwählung in viel höherem Sinne, als sie dem jüdischen Volke zuteil ward. Christliche Volkwerdung vollzieht sich in der durch die Kraft des Hl. Geistes gewirkten Verleihung eines neuen Lebens, des Christuslebens, des pneuma, das die natürlichen Gemeinschaftsformen mit neuem Inhalte erfüllt. Diese sakramentale Wiedergeburt hat hinwiederum zur Voraussetzung den „Sieg des Löwen aus Juda“, des Welterlösers, der mit seinem Blute Erlösung gewirkt hat. Ebenso wirklich wie jedes naturhafte Volk durch die ihm eigenen naturhaften daseinsformenden Bestimmungsgründe wirkliches Volk wird, ebenso wirklich konstituiert sich das christliche Gottesvolk durch die Bluts- und Lebensgemeinschaft mit Christus in der sakramentalen neuen Seins- und Existenzform. Umso viel heiliger das Blut Christi ist durch seine Verbindung mit dem pneuma, umso heiliger ist die Gemeinschaft, die in ihm Existenz erhält als jede rein irdische naturhafte Volksgemeinschaft. „Die Kraft der neuen Vitalität schließt zu einer Einheit zusammen, zu einer Einheit, die intensiver ist, als die des lebendigen Organismus“¹⁸⁾. Das christliche Volk sind die christlichen Menschen, die ihrer natürlichen Abstammung nach den verschiedensten Völkern angehören und in den verschiedensten Ländern wohnen. Dennoch bilden sie auf Grund der gemeinsamen geistlichen Wiedergeburt und der daraus hervorgegangenen Gottangehörigkeit nur ein Volk. Man darf im strengen Sinne nur von einem christlichen Volk sprechen. Reden wir von christlichen Völkern, so müssen wir uns der analogen Ausdrucksweise bewußt sein. Christliches Volk sein heißt: beginnende Entwicklung, Ausrichtung auf die ursprüngliche Schöpfungsordnung, die Einheit des Menschengeschlechtes, deren ursprüngliche Einheit feststeht. In der pneumatischen Wiedergeburt, in der Einheit des Leibes Christi, dem Corpus Christi Mysticum, wird die Spaltung in Völker und Nationen dem Prinzip nach, jedoch nicht der irdisch zeitlichen konkreten Daseinsweise nach aufgehoben. Das will sehr beachtet werden und ist für das Verhältnis von Kirche und Staat bedeutungsvoll. Die Gnade zerstört die Natur nicht, sondern setzt sie voraus und vollendet sie. Sehr treffend sagt Dempf: „Der Neue Bund hat selber Volk geschaffen. Nicht mehr aus der Blutsgemeinschaft Abrahams, sondern aus Juden und Heiden ist das tertium genus, die sittlich religiöse Lebensgemeinschaft des Christenvolkes zusammengetreten. Das neue Gesetz hat auch die Völker freigemacht. Es ist der Ruf an alle Völker zur neuen und ewigen Sittenordnung. Eintritt und Stellung zum Gottesreich bestimmen ihre wahre Geschichte, der geistliche Messianismus verheißt allen Völkern die Erlösung. Wohl sind zunächst die einzelnen aus allen Völkern ins Christenvolk gerufen, aber die Gnade will nicht die öffentliche, rechtliche und sittliche Ordnung zerstören. Die Bluts- und Lebensgemeinschaft der Völker ist nun nicht mehr absolut bindend, sie ist nur mehr die natürliche Grundlage für ihr Heil.

¹⁸⁾ Joh. Pinski: Die Kirche Jesu Christi als Kirche der Völker, Paderborn 1936, S. 16.

Ihre sittliche Entscheidung für oder wider Christus ist das ständige Weltgericht. Seitdem gibt es keinen Nationalgott mehr. Alle geschichtlich in die Christenheit gerufenen Völker gehören zu diesem neuen Volk des Königs Christus¹⁹⁾. Das Gottesreich auf Erden ist noch nicht volle religiös politische Wirklichkeit. „Erst in der vollen Wirklichkeit des Gottesreiches²⁰⁾ sollen die Völker durch göttliche Gnade in einer höheren Gemeinschaft, in der die jetzt vorhandenen Einzelwerte noch erhöht und veredelt werden, zur vollen Einheit gelangen“.

¹⁹⁾ Alois Dempf, Volk und Völker im Gottesreich, Augsburg 1932, S. 18.

²⁰⁾ vgl. zum folgenden: Anselm Stolz, Theologie der Sprache, Benediktinische Monatsschrift, Heft 17, Jg. 1935/36, S. 120—129.

ANHANG II.

Die biblische Grundlage der Engelordnungen.
Aufzählung der Engelchöre in der hl. Schrift.

- a) A. T.: Gen. 3, 24: Cherubim.
Is. 6, 2: Seraphim.
- b) N. T.: Kol. 1, 16: Throne, Fürstentümer, Herrschaften u. Mächte.
Eph.: 3, 10: Herrschaften und Mächte.
Eph. 1, 21: Gewalten.
1 Thess, 4, 16: Erzengel.
Hebr. 12, 22: zahllose Engelscharen.
Röm. 8, 38: Engel, Herrschaften, Gewalten.
Apok. 5, 11: Stimmen vieler Engel.

Da in Röm. 8, 38 die Engel in Verbindung mit anderen Ordnungen aufgezählt werden, muß auf sie als besondere Ordnung geschlossen werden. Eine theologisch sichere Rechtfertigung der Neun-Zahl der hier angeführten verschiedenen Engelchöre müßte eine eingehende theologisch exegetische Untersuchung in Frage stehender Stellen bringen. Zum mindesten darf aus diesen Stellen auf eine Verschiedenheit zahlenmäßig mehrerer Engelchöre geschlossen werden. Auf dieser Tatsache baut nun die theologisch philosophische Spekulation auf, um zu einer tieferen Erkenntnis der Engel in ihren Ordnungen, ihrem Ordnungsprinzip und dessen Natur zu kommen. Der kurze Überblick über die Entwicklung der philosophisch-theologischen Spekulation macht in keiner Weise Anspruch auf Vollständigkeit, will vielmehr nur die wesentlichen Gesichtspunkte der Lösungsversuche herausstellen.

Die hierarchische Ordnung und das Ordnungsprinzip der Engel bei den Kirchenvätern. (Ein Überblick).

Vorbemerkung: Allgemeiner Begriff der Hierarchie.

- a) Das Ordnungsprinzip als Differenzierungsprinzip einer Engelwesenheit.
- b) Als Differenzierungsprinzip metaphysisch verschiedener Engelwesenheiten.

Nach der strengen Ethymologie des Wortes und der Auffassung des Dionysius Areopagita (vulg. c. 5) bezeichnet die Hierarchie zunächst eine *potestas sacrorum* (*ἀρχὴ τῶν ἱερῶν*), eine Macht über heilige Dinge. Durch die großen Scholastiker wie Bonaventura, Albertus Magnus, Thomas und Suarez und andere erfährt dieser Begriff eine zunehmende Konkretisierung als „*sacer principatus*“, als ein heiliges Reich, sei es im aktiven Sinne (eine in heiliger Weise herrschende Macht) oder

in passivem Sinne (eine in heiliger Weise geordnete beherrschte Menge). Später findet dann eine Übertragung dieses Begriffes auf die weltlichen Ordnungsstufen statt. So scheint es gestattet zu sein, diesen Begriff ganz allgemein und abstrakt als eine Rang- und Wertordnung zu verstehen.

a) Das Ordnungsprinzip als Differenzierungsprinzip einer Engelwesenheit.

Verschiedene Bezeichnungen fordern einen inneren Grund der verschiedenen Bezeichnungsart. Wo ist er bei den Engelordnungen zu suchen? In der Natur, in einer bestimmten Funktion, in der Erkenntnis oder in der Einheit all dieser Elemente. Das ist der Ausgangspunkt der Väter.

Nach Klemens von Alexandrien gehören die Engel einer Wesenheit an. Die Verschiedenheit ihrer Bezeichnungen wurzelt in der Verschiedenheit ihrer Tätigkeit¹⁾.

Origenes pflichtet dieser Lehre aus einem anderen Grunde bei²⁾. Ebenso die drei Kappadozier.

Nach Chrysostomus drücken die verschiedenen Namen die in jeder Hierarchie obwaltenden verschiedenen Qualitäten aus³⁾.

Der hl. Hieronymus lehrt sehr eindeutig eine nur durch die Tätigkeit abgestufte Rangordnung der Engel, die einer Wesenheit angehören. Er beruft sich auf Eph. 1, 21 . . . „Qu' une hiérarchie de fonction et non de nature“⁴⁾. Mit einiger Überraschung entdeckt man, daß schon Hieronymus die Analogie zu diesen aus dem Tätigkeitsprinzip hervorgehenden Engelordnungen in der durch die verschiedene Art der Funktion bedingten notwendigen beruflichen Rangordnung der Menschen in Gesellschaft und Kirche findet: „De même qu' entre les hommes il y a une échelle de dignités, basée sur la différence de leurs travaux, comme dans la hiérarchie ecclésiastique, de même entre les anges il y a divers degrés, et, pourtant tous demeurent dans leur dignité d'anges“⁵⁾. Von den lateinischen Kirchenvätern befaßt sich Augustinus fast allein mit dieser Frage, läßt sie aber ohne Lösung⁶⁾.

Cassius versteht die verschiedenen Engelnamen als verschiedene Bezeichnung ihrer verschiedenen Tätigkeit, ihres Verdienstes oder ihrer Würde⁷⁾.

b) Das Ordnungsprinzip als Differenzierungsprinzip wesentlich, d. h. metaphysisch verschiedener Engelwesenheiten.

Die Lehrmeinung des hl. Hieronymus von einer spezifischen Einheit der Engelwelt und der damit folgerichtig gegebenen nur gradmäßigen Seinsverschiedenheit der einzelnen Ordnungen findet leidenschaftlichen Widerspruch in seinem Gegner Methodius. Offenbar hatte Hieronymus eine dem Verdienst entsprechende Aufstiegsmöglichkeit, eine Möglichkeit des Überganges der Engel in eine höhere Ordnung angenommen. Mit

1) Dict. Théol. Cath. Bd. 1, S. 1207, s. auch Strom. 7, 2, VI, 16 in P. G. t. IX col. 409 u. 369.

2) Dict. S. 1207.

3) Dict. S. 1207, s. auch Cont. Anom. III, 5 in P. G. t. 48 col. 724.

4) Dict. S. 1207, s. auch P. L. t. 26 col. 461.

5) Dict. S. 1207, vgl. Cont. Ruf. 1, 23 in P. L. t. 25 col. 416/417.

6) Dict. S. 1208 vgl. auch Pelz: Die Engellehre d. hl. Augustinus, Theol. Diss. Münster 1912, S. 9.

7) Dict. S. 1208.

dem Hinweis auf die Unmöglichkeit einer Artveränderung aller geschaffenen Kreatur erklärt Methodius die Meinung des hl. Hieronymus als metaphysisch nicht tragbar und tritt für eine spezifische Unterscheidung der Engelordnungen ein. . . . „Allégua une impossibilité métaphysique, interdisant aux créatures de changer d'espèce distincte“⁸⁾. Eine ähnliche Auffassung schwingt in den Gedanken des hl. Athanasius mit, daß die Engel nicht „Thronen“ und die Thronen nicht „Mächte“ sind, jede Ordnung vielmehr in der ihr eigentümlichen Natur geschaffen ist⁹⁾. Alle diese spekulativen Gedanken der Väter treffen sich trotz mannigfacher verschiedener Wege wie in einem Brennpunkte, in dem Versuche, die Engelordnung aus ihrer eigenen letzten Daseinsbestimmung zu erfassen. Hinsichtlich der Erkenntnis der strukturellen Einheit des Urgrundes alles Engeldaseins, aller Ordnungen und Differenzierungen kommt man nicht zu einer geschlossenen systematischen Lösung.

Kurzer Überblick über die spekulative Entwicklung nach den Vätern.

Dionysius Areopagita sucht in seinem Werke: „De coelesti hierarchia“ (P. G. 3, 121 ff.) auf philosophischer Grundlage und mit einer inneren Begründung die Neun-Zahl der Engelchöre festzulegen. Gehen wir von seinem scharf entwickelten Begriff der Hierarchie aus, so wird das ganze innere Gefüge seines spekulativen Gebäudes leichter verständlich.

Definition der Hierarchie der Engel¹⁰⁾.

„ἔστι, αὖν ἱεραρχία — τάξις ἱερὰ καὶ ἐπιστήμη καὶ ἐνέργεια πρὸς θεοειδὲς ὡς ἐφικτὸν ἀφομοιουμένη“

Die Hierarchie der Engel bedeutet also: eine heilige Stufenordnung, eine Erkenntnis und Wirksamkeit zum Zwecke der Gottähnlichkeit, soweit es möglich ist. Die Bedeutung dieser Definition des himmlischen Hierarchiebegriffes, die im wesentlichen bei allen großen Scholastikern wiederkehrt, liegt vielleicht in der glücklichen Formulierung des die Hierarchie selbst durchwaltenden inneren Ordnungsprinzips als *ἐπιστήμη* u. *ἐνέργεια*, die als Abstufungsgründe aufgefaßt werden. In und durch die verschiedene *scientia* und *actio* der Engel konstituiert sich aber, wie wir früher ausführten, das verschiedene Sein der Engel. Es scheint daher keine willkürliche Auslegung zu besagen, daß das oben genannte Ordnungs- und Differenzierungsprinzip weitgehend in der Richtung eines Über- und Unterordnungsverhältnisses von Erkenntnis und Funktion, d. h. verschiedener Wesenheiten der Engel zu denken ist. Freilich erweist sich die nähere Bestimmung des geistigen Gehaltes des Ordnungsprinzips sowie des Hierarchiebegriffes durch Pseudo-Dionysius als ein Ausfluß mystisch theologischer Betrachtungsweise, neuplatonisch und christlich mystischer Ideen, die in dem Areopagiten zu einer Einheit reiften¹¹⁾. Da alle großen Scholastiker auf der Autorität des Pseudo-

⁸⁾ Dict. S. 1207, vgl. P. G. t. 41 col. 1124.

⁹⁾ Dict. S. 1207.

¹⁰⁾ De Coel. hierarchia cap. 3 § 1 in Migne P. G. 3, 164, zitiert in der Schmollerfestschrift: Grundriß u. Bausteine zur Staats u. Gesellschaftslehre, Berlin 1908 in dem Abschnitte: Der Engelstaat von Berthold Vallentin, S. 53.

¹¹⁾ Berthold Vallentin in Schmoller Festschrift, S. 47 u. 55.

Dionys fußen, sei in Kürze seine Lehre wiedergegeben, so wie sie Berthold Vallentin in einigen Strichen prägnant darstellt¹²⁾. Dionysius lehrt „ganz der neuplatonischen Emanationslehre hingegeben, daß das Göttliche nicht unmittelbar, sondern nur durch Vermittlung der Engel zu uns fließe. Aber auch diese werden des Göttlichen nur teilhaftig nach der dreigeteilten göttlichen Ordnung:

καθαίρεσθαι — *καθαίρειν*,
φωτίζεσθαι — *φωτίζειν*,
τελειεσθαι — *τελειοποιεῖν*.

Diese drei Stufen sind wieder nach dem Modus abgestuft¹³⁾, daß in ihnen Erste, Mittlere und Letzte sind, und die Oberen immer Mysten und Anführer der Unteren im Aufstieg zum Göttlichen, so daß auf diese Weise drei obere Ordnungen, die er Hierarchien nennt, und in jeder dieser wieder drei ordines entstehen. Auf diese Weise genügt der Areopagit der in der neuplatonischen Schule und in aller Mystik sanktionierten dreifachen Dreiheit. Diese Lehre hat sich in Gestalt der aus der höchsten Intelligenz emanierten neun unteren Intelligenzen, die wechselweise Ursache und Auswirkung voneinander sind, in der arabischen Philosophie erhalten“¹⁴⁾. In der späteren Entwicklung gehen diese intelligiblen Substanzen neuplatonischer Theorie in den Engeln auf. Wer aber die Engelordnungen als Transposition der neuplatonischen intelligiblen Substanzen versteht, wird sie notwendig als metaphysisch verschiedene Ordnungen denken müssen. Die philosophisch theologischen Theorien des Pseudo-Dionys werden von Gregor dem Großen und Johannes Damascenus ohne Auseinandersetzung übernommen. Isidor von Sevilla befaßt sich mit einer Namensexegese. Wilhelm von Auvergne (*De universo*) ist als erster bemüht, den gesellschaftswissenschaftlichen Gehalt der himmlischen Hierarchie für staatswissenschaftliche Theorien fruchtbar zu machen. Der Hierarchiebegriff ist das prinzipielle Ordnungselement des Engelverbandes schlechthin¹⁵⁾. Ein tieferes Eindringen in seine Gedankenwelt, die in der Auflösung irdischen Wesens zum göttlichen Übergeordneten¹⁶⁾ in der Anerkennung des Exemplarischen im Himmelreiche mündet, ist durch den Zusammenhang dieser Abhandlung nicht gefordert¹⁷⁾. Die spekulative mystische Deutung des Dionysius geht dann über in die großen Summen des Hugo von St. Victor, des Petrus Lombardus, des hl. Bonaventura, des hl. Albertus Magnus, des hl. Thomas v. Aquin und des Suarez.

Die Engelordnung bei den wichtigsten Scholastikern.

- a) Das Ordnungsprinzip als Differenzierungsprinzip einer Engelwesenheit.

¹²⁾ derselbe a.a.O., S. 47/48 u. 55.

¹³⁾ B. Vallentin a.a.O., S. 48. s. auch *De coel. hier.* c. 3. § 3, 4 § 5, 2 f.

¹⁴⁾ Vallentin a.a.O., S. 47/48 u. 55.

¹⁵⁾ B. Vallentin a.a.O., S. 51.

¹⁶⁾ derselbe a.a.O., S. 65.

¹⁷⁾ derselbe a.a.O., S. 41—115 zum ganzen.

1. Bonaventura.

Alle großen mittelalterlichen Theologen lassen den Hierarchiebegriff von einem bestimmten inneren ordnenden Prinzip durchwaltet sein. Bonaventura lehrt: „Necesse est, quod ex quadam convenienti diversitate in quadam proportionali gradatione consurgat quaedam convenientia ordinata . . . Et in eodem ordine ponenda est quaedam gradatio et quidam ordo licet non sit tantus excessus, quantus reperitur in angelis diversorum ordinum“¹⁸⁾. In der Frage nach der inneren Art des hierarchischen Ordnungsgefüges der Engel neigt Bonaventura mehr zur Annahme einer spezifischen Einheit der Engel und ihres Ordnungsgefüges. Diese seine Auffassung hat ihren bestimmenden Grund in der Erkenntnis der Notwendigkeit der Teilnahme jedes einzelnen an jenem allgemeinen Wesen, das alle Ordnungen umfaßt. Andererseits weist auch schon Bonaventura auf die Ähnlichkeit der nach natürlichen Anlagen, Aufgaben (Tätigkeit) und übernatürlichen Gaben in spezifischer Einheit rangmäßig gegliederten Menschen hin . . . „Et ipsi dicunt, quod omnia quae sunt omnium ordinum, in omnibus reperiuntur, licet magis excedenter in uno; videtur magis theologicæ et probalis positio, nisi occurrat manifesta auctoritas in contrarium, quod omnes angeli sunt eiusdem speciei, sicut et omnes homines. Et quemadmodum in hominibus sunt gradus et ordines et quoad naturalia et quoad officia commissa sive dignitates et quoad gratuita salve tamen unitate speciei: sic intelligendum est in angelis“¹⁹⁾. Trotz seiner Entscheidung für die spezifische Einheit der Engel, schließt er die gegenteilige Meinung wegen der Möglichkeit der Offenbarung der Güte Gottes und der Ähnlichkeit der Abstufung in der Kreatur (vegetatives, sensitives und intellektuelles Leben) nicht aus²⁰⁾. Das Prinzip des Ordnungsgefüges haben wir nach Bonaventura in der Verschiedenheit der natürlichen und übernatürlichen Ausstattung zu suchen. Dabei disponiert die natürliche Anlage für die übernatürliche, die eigentlichste Ordnungsprinzip ist²¹⁾.

2. Albertus Magnus.

Albertus Magnus ist ebenso wie die anderen großen Scholastiker von Pseudo-Dionys abhängig. Er zählt mit ihnen drei Hierarchien und neun Chöre. Das Ordnungs- und Differenzierungsprinzip der einzelnen Hierarchien findet er in dem größeren oder geringeren Grad der Macht der einzelnen Hierarchien, also letztlich in einem graduellen Verschieden- und Unterschiedensein einer gemeinsamen Engelnatur. „Dicendum quod secundum Boetium quoddam est totum potestativum et illud quoddam modo est medium inter totum universale et totum integrale . . . Sed totum potestativum est in qualibet partium, licet non aequipotenter sed in prima secundum minus et in secunda ut potentius et in ultima secundum totum esse . . . et similiter hoc invenitur in quaestione de ordinibus“²²⁾. Daß diese Deutung ihre Berechtigung hat, geht sehr klar

¹⁸⁾ 2 Dist. 9. a. unus . . ., zitiert bei Vallentin a.a.O., S. 55.

¹⁹⁾ Bonaventura: Opera omnia Sent. II dist. IX. a. 1 q. 1.

²⁰⁾ siehe Anm. 19.

²¹⁾ Bonaventura Sent II. dist. IX. q. 2.

²²⁾ Albertus Magnus opera omnia S. th. p. 1 q. 36 art. sec. 1.

hervor aus der Antwort auf den Einwurf, obige Art der Einstellung gestatte nicht mehr den Vollbegriff der Hierarchie von jeder einzelnen auszusagen: „Dicendum quod differentiae non minuuntur in aliqua, sed actus et operationes ad quas ordinant, illae differentiae conveniunt singulis hierarchiis: est enim in suprema maior scientia et plenior actio, quam in media et postrema“²³⁾.

b) Das Ordnungsprinzip als Differenzierungsprinzip metaphysisch verschiedener Engelwesenheiten.

1. Thomas von Aquin.

Nach Thomas von Aquin sind die Engel reine, geistige Substanzen, die sich nur durch ihre Zusammensetzung aus Sosein und Dasein und dadurch vom absoluten Geist unterscheiden²⁴⁾. Er nimmt im engen Anschluß an Dionysius drei in je drei Ordnungen gestufte Hierarchien an, die er mit dem Hinweis auf ihr verschiedenes zum Zwecke einer bestimmten Tätigkeit gegebenes Erkenntnisvermögen rechtfertigt²⁵⁾. Für uns kommt es hier nur darauf an zu erkennen, in welchem gegenseitigen Verhältnisse sich Thomas die Hierarchien bzw. eine Hierarchie und ihre Ordnungen denkt. Eine Hierarchie ist von der anderen verschieden und unterschieden wegen der verschiedenen Aufnahmeart der göttlichen Erleuchtung. So sagt Thomas: „Diversitas enim hierarchiarum est secundum diversum modum recipiendi divinas illuminationes“²⁶⁾. Die gemeinsame Beziehungsweise verschiedener Aufnahmeart der göttlichen Erleuchtung durch die Engel in jeder Hierarchie hat ihren Grund in der Verschiedenheit natürlicher und übernatürlicher Ausstattung. Die einheitsstiftende Kraft liegt in der Einheit bzw. Verschiedenheit der natürlichen Anlagen, gewissermaßen als dem Materialprinzip und der Einheit bzw. Verschiedenheit übernatürlicher Gaben als dem Formalprinzip. Die natürliche Engelnatur ist auf ihre übernatürliche Vollendung hingeordnet. „Respondeo dicendum, quod donum gratiae est perfectivum naturae et ideo distinctio ordinum est per diversum donum gratuitum sicut per principium formale et per diversum donum naturale sicut per principium quasi materiale et dispositivum“²⁷⁾. Folglich stehen die einzelnen Hierarchien zueinander wie verschiedene Wesenheiten. Die verschiedenen Seinsstufen mit neuem Wesensprinzip sind — wenn man diesen Begriff wagen darf — metaphysisch verschieden, was die Wesensverschiedenheit jedes einzelnen Engels in der Hierarchie nicht ausschließt. Thomas übernimmt die Gedanken des Pseudo-Dionys, wonach jede Hierarchie drei Rangordnungen in sich begreift, die sich durch ihre von der göttlichen Erleuchtung mehr oder weniger vollkommen

²³⁾ Albertus Magnus S. th. q. 36, 8 sec. 1.

²⁴⁾ Thomas S. th. I. q. 50 a. 4 ad 1.

²⁵⁾ Thomas S. th. I. q. 108 a 1 u. 2.

²⁶⁾ Thomas sent. II dist. IX q. 1. a. sol.

²⁷⁾ Thomas sent II dist. IX q. 1 a. 7 sol. vgl. auch S. th. p. I q. 108 a. 4 sol.

bewirkten Tätigkeiten wesentlich unterscheiden. „Diversitas vero ordinum est secundum diversos actus, quos divinum lumen perficit secundum perfectius et minus perfectum“²⁸⁾. Dabei unterscheiden sich die Personen durch den mehr oder weniger größeren Eifer bei der Ausführung ihrer Funktionen. „Diversitas vero personarum unius ordinis est secundum diversam virtutem in executione actus minus vel magis efficaci“²⁹⁾.

Wie wir oben schon darstellten, ist nach Thomas in jeder Engelordnung innerhalb einer Hierarchie der Grad der göttlichen Erleuchtung bestimmend für die aus und in ihr zu wirkende Tätigkeit aller dieser Ordnungen zugehörigen Engel. So stehen diese Ordnungen zueinander in dem Verhältnis einer abgestuften Seinsteilhabe an der übergeordneten Seinsstufe der Hierarchie. Ihr gegenseitiges Verhältnis muß daher als *w e s e n s* verschieden gedacht werden. Damit wird hier deutlich, daß Thomas die einende und differenzierende Kraft aller in einer Hierarchie einbegriffenen Ordnungen in einer abgestuften Einheit von Erkennen und Tätigkeit und damit von *Engel s e i n* sieht.

2. Suarez.

Abgesehen von der Möglichkeit der Wesensgleichheit mehrerer Engel auch unter der Voraussetzung ihrer Zusammensetzung aus Sosein und Dasein, lehrt Suarez mit einer gewissen Vertiefung und Kritik das gleiche über die Engelordnungen wie der hl. Thomas. Das Dasein mehrerer substantieller Engelwesenheiten fordert, wenigstens einen wesenhaften Unterschied zwischen jenen Engelordnungen zu machen, die wegen der Verschiedenheit ihrem natürlichen Wesen (*ex aliis signis*) und den entsprechenden Tätigkeiten (*et actionibus eorum*) in sehr großem gegenseitigen Abstände voneinander stehen. „Probatur quia, si verum est, dari plures substantiales species angelorum inter illos potissimum talem differentiam constituere debemus, quos maxime inter se distantes esse ex aliis signis et actionibus eorum concipimus“³⁰⁾. Aus demselben verhältnisentsprechenden Grunde (gemeint ist analoge Verschiedenheit in der natürlichen Wesenheit und in der Tätigkeit der Engel, die verschiedenen Ordnungen in einer Hierarchie angehören), tritt Suarez ein für eine spezifische Unterscheidung jeder einzelnen Ordnung jeder Hierarchie. „Atque eadem ratione et proportionem probabilius profecto est, tres ordines uniusque hierarchiae inter se specie differre et iam in natura substantiali, quia et iam inter illos magnam distantiam in perfectione naturali ex ministeriis illorum et ex modo, quo scriptura et sancti de illis loquuntur concipimus. Et ita sentiunt: D. Thomas et tota eius schola communiter, et alii frequentius in 2 d. 9. cum magistro ibi Gabriel, q. 2. a. 2., Richardus a. 2. q. 4., Durandus, Scotus et alii, Alensis supra“³¹⁾.

²⁸⁾ Thomas Sent. II dist. IX q. 1. a. 3 sol.

²⁹⁾ siehe Anm. 28.

³⁰⁾ Suarez opera omnia. Pariser Ausgabe 1856 II. lib. I cap. 14, 3.

³¹⁾ Suarez a.a.O., II lib. I XIV, 5.

Grundsätzlich muß zur Kritik aller von Pseudo-Dionys in der Dreiheit der Engelgliederung abhängigen Theologen gesagt werden, daß der geistige Gehalt der Ordnungen als Bestimmungsgrund ihrer Dreiheit das Ergebnis theologisch mystischer Theorien ist, der aus dem Zusammenwirken neuplatonischer und christlicher Ideen entstanden ist. Die Notwendigkeit, eine dreifache Hierarchie aus innerem Zusammenhang heraus zu rechtfertigen, bleibt, von hieraus gesehen, sehr problematisch. Der strenge Zusammenhang unserer Aufgabe verlangt nicht notwendig eine erschöpfende theologische Lösung dieses Problems. Das muß späterer Forschung vorbehalten bleiben. Vielleicht tragen wir einer theologischen wissenschaftlichen Auffassung am ehesten Rechnung, wenn wir die Engel als eine durch das Tätigkeitsprinzip im Seinsprinzip (natürlich und übernatürlich) bestimmte Hierarchie von neun Wesens- oder graduell verschiedenen Ordnungen denken. Einheit und Verschiedenheit in der Tätigkeit bedingt dann Einheit und Verschiedenheit im Seinsgrad. (Natürliche und übernatürliche Anlage).

LEBENS LAUF.

Am 20. Juni 1906 bin ich, A n d r e a s Nikolaus Marxen, r. kath., als Sohn des Landwirtes Nikolaus Marxen und seiner Ehefrau Susanna geb. Kleifges in Schwarzenborn, Kr. Wittlich (Eifel), geboren. Ostern 1922 besuchte ich das staatliche Gymnasium in Prüm (Reginoschule) in der Eifel. Am 6. März 1930 verließ ich das staatliche Gymnasium in Prüm mit dem Zeugnis der Reife, um katholische Theologie zu studieren. Ins Priesterseminar zu Trier (Bischöflich phil. theol. Hochschule) aufgenommen, studierte ich daselbst fünf Semester Philosophie und Theologie. Im Wintersemester 1932 und 1933 immatrikulierte ich mich an der Universität in Bonn, um dort meine philosophischen-theologischen Studien fünf Semester fortzusetzen.

Das Rigorosum fand am 17. Februar 1937 statt. Dem Referenten Herrn Prof. Dr. Alois Dempf, der meine wissenschaftliche Arbeit stets mit großem Interesse verfolgte, sowie auch dem Korreferenten, Herrn Prof. Dr. Rothacker, sage ich hiermit aufrichtigen Dank.

